سلسلة أبحاث جامعية يشرف على إصدارها الدكتور حامد طاهر

دراسات عربية وإسلامية

١٦

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديــــم
الجزء السادس عشر

هذا هو الجزء السادس عشر من سلسلة "دراسات عربية وإسلامية، يؤكد من جديد الحرص على استمرارهذا العمل ، الذى يبلغ من العمر ثلاثة عشر عاما ، وأصبح يضم مايزيد على مائة وعشرين بحثا متخصصا فى اللغة العربية وآدابها ، والثقافة الإسلامية وفروعها.

إننى أتلفت اليوم للوراء ، فأكاد أنسى كل المصاعب ، والمعوقات، وكلمات المثبطين ، الذين كانوا يتوقعون توقف هذه السلسلة بعد عددين أو ثلاثة ، وبعضهم ربطها بمنفعة شخصية ، والله وحده يعلم مدى صدقى فى إصدارها ، والإنفاق عليها من جيبى الخاص لتكون إحدى العاملات المضيئة فى ثقافتنا العربية والإسلامية المعاصرة ، التى ضعفت ، وتهافتت ، وكان من الواجب على كل مخلص أن ينهض – بطريقته الخاصه – لإنقاذها .

وفى الوقت نفسه ، لايسعنى إلا أن أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى كل من قدم لهذه السلسلة عونا علميا ، أو ماديا أو معنويا .. وأقصد بالعون العلمى : المقالات الرصينة ذات الطابع العلمى الموثق ، والمحتوية على فكرة جديدة ، أو على تصحيح لفكرة خاطئة ، وكذلك وجهات النظر النقدية التى كنت دائما سريع الاستجابة لما فيها من جوانب إيجابية ، حتى استقرت للسلسلة تقاليدها المعروفة .

وأما العون المادى ، فقد جاء أحيانا من زملاء وعلماء وأهل فضل وخير . وبعضهم حرص على عدم ذكر اسمه ، وبعضهم راح يشجع السلسلة عن طريق الاشتراك فيها .

وأما العون المعنوى فهو يشمل كلمات التشجيع ، ونظرات الدهشة الممزوجة بالاعجاب من نهوض مثل هذا العمل الكبير ، الذى يتطلب مؤسسة بكاملها ، على كاهل فرد واحد فى معظم الأحيان ٠

هذا هو ما أراه اليوم عندما أتلفت إلى السنوات الماضية ٠ أما عندما أستشرف المستقبل ، فإننى أحس بالكثير من التفاؤل ٠ فقد أصبحت سلسلة " دراسات عربية وإسلامية" واحدة من الدوريات التى تحظى باحترام وتقدير كبيرين فى الوسط الأكاديمى ، داخل مصر وخارجها ، وأصبح الباحثون الجادون من مختلف الجامعات يرسلون إليها بدراساتهم بعد أن كانت هى التى تسعى إليهم ٠ وليس فى كلا الأمرين حرج ٠ وأخيرا فإن مسألة تمويلها ، الذى كان يمثل بالنسبة لى عقبةالعقبات ، فقد يسر الله سبيله ٠

المشكلة الوحيدة التى أتمنى حلها هى أن تصل أجزاء السلسلة إلى القراء الذين يطلبونها فى العالم العربى على نطاق واسع ٠ وهذه هى مهمة الناشرين ودور التوزيع ، المصرية والعربية ، التى يؤسفنى أن أقول عنها إنها فقدت الإيمان برسالتها الثقافية ، ولم يعد يهم أصحابها إلا الكسب المادى السريع ، حتى فقدت ثقة الكتاب والمثقفين ، وشوهت بنفسها سمعتها بين الناشرين فى دول العالم المتقدم ٠

وفقنا الله ، وجعل علمنا خالصا لوجهه الكريم ،،

المشرف على السلسلة
الدكتور حامد طاهر

اتساق الجمل فى النص القرآنى

د . مصطفى عراقى حسن *

مقدمـــة

الهدف من هذا البحث محاولة الإجابة عن السؤال التالى :

هل أدرك علماؤنا من المفسرين ، والنحاة ، والبلاغيين مسألة وحدة النص القرآنى(١) ؟ وما أثر هذا الإدراك فى فهم النص القرآنى ، والوقوف على أسراره ؟

وقد آثرت أن تكون الإجابة من خلال البحث عن اتساق بين الجمل فى النص القرآنى ، بصفته ملمحا بارزا من ملامح الإعجاز ، وسمة من سمات البلاغة،

(*) مدرس بقسم النحو والصرف والعروض ، بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة .

(١) أشير هنا إلى عناية الدارسين قديما وحديثا بثلاثة اتجاهات للتفسير تنطلق جميعا من إدراك وحدة النص القرآنى . الأول : المناصبة بين الآيات والسور (البرهان للزركش ، والإتقان للسيوطى) والثانى : التفسير الموضوعى الذى يشمل تتبع موضوع واحد فى القرآن كله ، أو يقتصر على الوحدة الموضوعية فى سورة واحدة ، والثالث : التفسير الأدبى الذى يتناول الموضوع الواحد تناولا أسلوبيا (التفسير البيانى لعائشة عبد الرحمن) .

أشار إليها القرآن الكريم فى قوله تعالى " **الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله**" (سورة الزمر ٢٣) .

إذ وصف كتابه بأنه متشابه ، والمراد بالمتشابه هنا : " ما اشبه بعضه بعضا فى اللفظ والمعنى من حيث البلاغة وحسن الترتيب " (١) .

ويقول الباقلانى : " ونظم القرآن فى مؤتلفه ومختلفه ، وفى فصله ووصله، وافتتاحه واختتامه وفى كل نهج يسلكه وطريق يأخذ فيه ، وباب يتهجم عليه ، ووجه يؤمه ، على ما وصفه الله تعالى به لا يتفاوت " (٢) .

فدل بذلك على أن الاتساق سمة جلية من سمات القرآن الكريم .

وقد اتخذت النحو سبيلا إلى معرفة الاتساق فى النص القرآنى لأن هذه المعرفة متوقفة على العلم بوسائل الربط بين الجمل ، والفقرات ، يقول ابن العربى

---

(١) الصاوى : حاشيته على تفسير الجلالين ٣ : ٣٧٠

(٢) الباقلانى : إعجاز القرآن ، مطبعة مصطفى الحلبى القاهرة (١٩٧٨ م) : ١٤ ، لكن الدكتور نصر أبو زيد يرى " أن هذا التأكيد لا يلبث أن يتبدد عند محاولة اكتشاف إعجاز آيات الاحكام ، استنادا إلى مفاهيم البديع ، والبلاغة ولذلك يتراجع الباقلانى عن تأكيده السابق " . (مفهوم النص : ١٩٩٠)

وإذا رجعت إلى إعجاز القرآن رأيت أن الباقلانى لم يتراجع ، بل وجدته يقول : " إنا نعتقد فى كل سورة ذكرناها ، أو أضربنا عن ذكرها اعتقادا واحدا فى الدلالة على الإعجاز ، والكفاية فى التمنع والبرهان ... وإن كنا نعتقد أن الإعجاز فى بعض القرآن أظهر ، وفى بعض أدق وأغمض " . (إعجاز القرآن : ٦٢)

إن الإعجاز البلاغى متحقق فى آيات القرآن جميعا ، لكنه يظهر جليا أحيانا ويخفى على البعض حينا ، دون أن يعنى ذلك إنكاره أو التشكيك فيه .

فى (سراج المريدين) : " ارتباط آى القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة متسقة المعانى منتظمة المبانى ، علم عظيم " (١) .

يشير ابن العربى هنا إلى علم التناسب ، موضحا أنه يعتمد على الربط بين الآيات حتى تحصل بينها وحدة .

ويصرح العلوى بمصطلح الاتساق فى وصفه لبلاغة القرآن ، قائلا : " فإنه حاصل على طريقة واحدة فى البلاغة والفصاحة ، وحسن الانتظام ، وجودة الاتساق " (٢) .

فما المقصود بهذا المصطلح ؟

١ – مفهوم الاتساق

يدل لفظ الاتساق فى اللغة على معانى الجمع والانضمام ؛ لأن " كل ما انضم فقد اتسق ، وفى القاموس المحيط : " اتسق : انتظم " (٣) .

وخصه العلماء بالأمور الحسنة كما جاء فى تفسير قوله تعالى : " **والقمر إذا اتسق** " يقول القرطبى : " أى تم واجتمع . ويقال : أمر فلان متسق أى مجتمع على الصلاح منتظم ، يقال : اتسق الشىء إذا تتابع " (٤) .

---

(١) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – مكتبة التراث ، القاهرة ١ : ٣٦

(٢) يحيى بن حمزة العلوى : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة ، وعلوم حقائق الإعجاز – دار الكتب العلمية ، بيروت (١٩٨٢ م) ٣ : ٤٣٦

(٣) ابن منظور : لسان العرب ، والفيروزابادى : القاموس المحيط : مادة (و س ق)

(٤) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن – كتاب الشعب ، القاهرة ٧٠٦٩

والمراد به هنا "تأليف الكلمات ، مترتبة المعانى ، متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل ، لا تواليها فى النطق ، وضم بعضها إلى بعض كيفما اتفق"(١) .

ويشمل اتساق الجمل تأليف الكلمات ، وبناء التراكيب ، وسرد الجمل فى أنساق مختارة ، ودلالات خاصة . يقول ابن يعقوب : " ونظم القرآن أسلوبه الخاص المقتضى لتناسب دلالة كلمه إفرادا وتركيبا " (٢) .

ويقول الشاعر فى صفة الشعر (٣) :

فيكون جزلا فى اتساق صنوفه   ويكون سهلا فى اتفاق فنونه

وقد لاحظ العلماء معنى الضم فى تسمية القرآن بهذا الاسم ، يقول تعالى : " **إنا علينا جمعه وقرآنه** " .

يقول قتادة : " حفظه وتأليفه " . وفسره الطبرى بأنه : من قول القائل قرأت الشىء إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض " (٤) .

وترى الدكتورة عـائشة عبد الرحمن أن " فى الاتسـاق من اطـراد النسق

---

(١) السعد التفتازانى : شرحه على تلخيص المفتاح ، المطبعة الخيرية (١٣٤٠ هـ) ١ : ١٧

(٢) ابن يعقوب : شرحه على تلخيص المفتاح ، المطبعة الخيرية (١٣٤٠ هـ) ١ : ١٧

(٣) ابن رشيق : العمدة ، تحقيق الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد ٢ : ١١٥

(٤) الطبرى : جامع البيان عن تأويل آى القرآن ، تحقيق الأستاذ محمود محمد شاكر – دار المعارف ، القاهرة ط٢ (١٩٥٤ م) ١ : ٩٥

والإحكام والنظام ما يفوت لفظ الاجتماع فى تأويل المسألة ، ولعل الاجتماع منظور فيه إلى (الوسق) ؛ فكل شيء وسقته فقد جمعته ، ثم جاء الاتساق للإحكام وانتظام النسق واطراده " (١) .

من أجل هذا آثرت مصطلح الاتساق لبيان الارتباط بين جمل القرآن ، وشدة الاتصال بين أجزائه .

ويشير الأستاذ محمد الخطابى إلى قيمة دراسة الاتساق فى الدراسات اللغوية المعاصرة ، قائلا : " يحتل اتساق النص وانسجامه موقعا مركزيا فى الأبحاث والدراسات التى تندرج فى مجالات تحليل الخطاب ، ولسلنيات الخطاب ، ونحو النص ، حتى إننا لا نكاد نجد مؤلفا ينتمى إلى هذه المجالات خاليا منهما ، أو من أحدهما ، أو من المفاهيم المرتبطة بهما كالترابط والتعالق وما شاكلهما " (٢) .

وهو يعرف اتساق النص بأنه " التماسك الشديد بين الأجزاء المشكلة لنص ما ، ويهتم فيه بالوسائل اللغوية الشكلية التى تصل بين العناصر المكونة لجزء من خطاب ، أو خطاب برمته ، ومن أجل ذلك يسلك المحلل الواصف طريقة خطية ، متدرجا من بداية الخطاب حتى نهايته مهتما أيضا بوسائل الربط المتنوعة كالعطف، والاستبدال ، والحذف ، والمقارنة ، والاستدراك ... وهلم جرا . كل ذلك من أجل البرهنة على ان النص يشكل كلا متآخذا " (٣) .

---

(١) الإعجاز البيانى للقرآن ، دار المعارف (١٩٨٧ م) : ٣٥٢

(٢) محمد الخطابى : لسانيات الخطاب : ٥

(٣) السابق ١ : ١٠٦ وانظر :

Halliday and R. Hasan (1976) Cohesion in English . Longman . London .

وسوف أتتبع فيما يلى إشارات العلماء العرب والمسلمين إلى الاتساق ، من أجل معرفة مناهجهم فى معالجة هذه المسألة ، وتوظيفها فى فهم النص القرآنى .

٢ - اتساق النص القرآنى لدى المفسرين

لاحظ المفسرون اتساق القرآن فى تقسيمه إلى آيات وسور : إذ يدل معنى (الآيات) على " القصص تتلو قصة قصة بفصول ووصول " (١) .

إن الاتساق يتحقق بالوصل ، بل إن : " من الفصل ما هو أحسن من الوصل " (٢) .

أما السورة فـ " كأنها قطعة من القرآن " ، لهذا شبهها العلماء بسور البناء ، أى القطعة منه أى منزلة بعد منزلة . ويحتمل ان تكون من السورة بمعنى المرتبة ؛ لأن الآيات مرتبة فى كل سورة ترتيبا مناسبا ؛ وفى ذلك حجة لمن تتبع الآيات بالمناسبات " (٣) .

والحكمة فى تقطيع القرآن سورا مع انه كلام واحد متصل ، أن " تكون كل سورة ، بل كل آية فنا مستقلا ، وقرآنا معتبرا " (٤) .

وبهذا تتوزع مستويات اتساق النص القرآنى على ما يلى :

١- مستوى النص القرآنى .

٢- مستوى السورة الواحدة ، أو الفقرة فيها .

---

(١) الطبرى : جامع البيان ١ : ١٠٦

(٢) ابن الأثير : المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر ، تحقيق الدكتوران أحمد الحوفى ، وبدوى طبانه - نهضة مصر ، القاهرة ٣ : ١٣٩

(٣) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ١ : ٣٦

(٤) السابق

٣- مستوى الآية الواحدة .

من اجل هذا راعى المفسرون قيمة اتساق الكلام في فهم القرآن الكريم ، فقرر الطبرى أنه إذا كان " للكلام مفهوم على اتساقه على كلام واحد ؛ فلا وجه لصرفه إلى كلامين " (١) .

إن الاتساق هو الأصل ، ولا يخرج عن الأصل إلا لغرض ، يقول الطبرى: " إلحاق معنى بعض ذلك ببعض أولى ما دام الكلام متسقة معانيه على سياق واحد ، إلا أن تأتى دلالة على انقطاع بعض ذلك من بعض ، فيعدل به عن معنى ما قبله " (٢) .

وللنظر فى النص بوصفه وحدة ثمار كثيرة أهمها تعرف المعنى الصحيح ، لأن النص يفسر بعضه بعضا ، وقد اعتمد المفسرون هذا المعنى حين قرروا أن "القرآن الكريم يفسر بعضه بعضا فما أجمل فى مكان فإنه قد فسر فى موضوع آخر ، وما اختصر فى مكان فقد بسط فى موضوع آخر " (٣) ، ولهذا كان " تقدير ما ظهر فى القرآن أولى فى بابه من كل تقدير " (٤) .

كذلك أفاد المفسرون من النظر فى سياق السورة الواحدة لاختيار الوجه

---

(١) الطبرى : جامع البيان ٢ : ٢٩١

(٢) السابق : ٨ : ٥٢٤ ، ٥٢٥

(٣) ابن تيمية : مقدمة فى أصول التفسير ، دار المطبعة السلفية ط٣ (١٩٧٧ م) : ٣٢

(٤) العز بن عبد السلام : الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز - نسخة مصورة عن المطبعة العامرة ، القاهرة (١٣١٣ هـ) : ٩

ويدل على ذلك - كما يقول ابن الشجرى - انه قد يذكر الشىء فى سورة فيجىء جوابه فى سورة أخرى ؛ لأن القرآن يجرى مجرى السورة الواحدة (أماليه ٢ : ١٤٢ ، ١٤٤ : ٥٢٤) .

الراجح فى تفسير جملة واردة فيها ، يقول ابن القيم : " وفى قوله تعالى : " **قال هذا صراط على مستقيم** " (سورة الحجرات : ٤١) قول ثالث هو قول الكسائى : " إنه على التهديد والوعيد ، نظير قوله : " **إن ربك لبمرصاد** " (سورة الفجر : ١٤) كما يقال : طريقك على ، وممرك على . لمن تريد إعلامه بأنه غير فائت لك ، ولا معجز . والسياق يأبى هذا ، ولا يناسبه لمن تأمله . فإنه قاله مجيبا لأبليس الذى قال: " **لأغوينهم أجمعين ، إلا عبادك منهم المخلصين** " فإنه لا سبيل إلى إغوائهم ، ولا طريق لى عليهم . وأما تشبيه الكسائى له بقوله : " **إن ربك لبمرصاد** " فلا يخفى الفرق بينهما سياقا ، ودلالة ؛ فتأمله " (١) .

يفرق ابن القيم بين الآيتين تفريقا سياقيا دلاليا ، فالآية الأولى من سورة الحجر وردت فى سياق الكلام على المخلصين الذين هم على صراط مستقيم ، يدل على ذلك قوله تعالى : " **إن عبادى ليس لك عليهم سلطان** " .

أما الآية فى سورة الفجر فوردت فى سياق الكلام عن عاقبة الطاغين فكان التهديد مناسا لهذا السياق .

بهذا ترى أن النظر فى سياق السورة مهمة من وسائل مهمة الترجيح بين الدلالات .

وقد أرسى المفسرون قانونا مبنيا على أساس من علم النحو ، يفسر تنوع أنساق ترابط الجمل فى النص ، يقول أبو حيان : " إذا كان الكلام بحيث لو لم يشرك لم يستقل ، فيؤتى بحرف التشريك ليدل على معناه ، أما إذا كان المعنى يدل على ذلك فالاحسن ترك الحرف إذا كان آخذ بعضه بعنق بعض ، ومرتب بعضه

---

(١) ابن القيم : مدارج السالكين – مطبعة السنة المحمدية (١٩٥٦ م) ١ : ١٦

من حيث المعنى على بعض ، ومما جاء ذلك فيه كثيرا محاورة موسى وفرعون فى سورة الشعراء " (١) .

الهدف تحقيق وحدة النص ، وينبغى أن يتحقق هذا الهدف ، ليتحقق الترابط قويا بين الجمل مرتبة ، مستقيمة المعنى .

٣- اتساق النص لدى النحاة

يتجلى إدراك النحاة لاتساق الجمل فى القرآن الكريم من خلال قول ابن السراج (٣١٦ هـ) : " إن مجاز القرآن كله مجاز سورة واحدة بعد ابتدائه ، وأن بعضه متصل ببعض " (٢) .

فإن هذا الاتصال إنما يتحقق من خلال الربط بين جمله حتى يصير كالسورة الواحدة ، ويدلل ابن الشجرى (٥٤٢ هـ) على هذه الفكرة بـ " أنه قد يذكر الشيء فى سورة فيجيء جوابه فى سورة أخرى ؛ لأن القرآن يجرى مجرى السورة الواحدة " (٣) .

ومن الواضح أن هذا الدليل يعتمد الوسائل النحوية الرابطة ، ويعبر الزمخشرى (٥٢٨ هـ) عن ترابط السورتين نحويا مستخدما مصطلح التضمين الذى

---

(١) أبو حيان : البحر المحيط طبعة السلطان عبد الحفيظ ، القاهرة (١٣٢٨ هـ) ٢ : ٣٠١

(٢) ابن سراج : الأصول فى النحو ، تحقيق الدكتور عبد المحسن الفتلى ، مؤسسة الرسالة – بيروت ط٣ – عام ١٩٨٨ م ١ : ٤٠١

(٣) ابن الشجرى : أماليه ، تحقيق الدكتور محمود محمد الطناحى ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ط١ (١٩٩٢ م) ٢ : ١٤٢ ، ١٤٤ ، ٥٢٤

يقتبسه من علم العروض ، فيقول فى قوله تعالى " **لإيلاف قريش** " متعلق بما قبله أى : جعلهم كعصف مأكول لإيلاف قريش ، وهذا بمنزلة التضمين فى الشعر : وهو ان يتعلق معنى البيت بالذى قبله تعلقا لا يصح إلا به " (١) .

بهذا يكون التضمين سمة من سمات ترابط أجزاء النص الأدبى ، لا يقتصر على الشعر . ومن أمثلة ذلك ارتباط سورة ق بالسورة قبلها ، والسورة بعدها ؛ على النحو التالى :

أ- ارتباطها بالسورة قبلها

اختتمت سورة الحجرات بقوله تعالى : " **يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا على إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين . إن الله يعلم غيب السموات والأرض والله بصير بما تعملون** " (سورة الحجرات ١٧، ١٨) .

يقول أبو حيان : " إنه تعالى لما أخبر أن أولئك الذين قالوا آمنا لم يكن إيمانهم حقا ، وانتفاء إيمانهم دليل على إنكاره نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم نقال : " **بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم** " .

فربط جملة من سورة ق بختام السورة التى سبقتها فى ترتيب المصحف . ربطا نحويا .

ب- ارتباطها بالسورة بعدها

جاء فى ختام سورة ق قوله تعالى : " **فذكر بالقرآن من يخاف وعيد** " ،

---

(١) الزمخشرى : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (١٩٤٧ م) ٤ : ٨٠١

وقال فـي أول سـورة الذاريـات بعـد القسـم : " **إنمـا توعـدون لصـادق . وإن الديـن لواقع** " .

يشير إلى أن العلاقة هنا علاقة تعليل لما سبق فى سورة ق ، والمعنى فذكر بالقرآن من يخاف وعيد ؛ لأن ما توعدون لصادق .

ويرى الألوسى أنه " لو ختمت سورة ق بذكر البعث واشتملت علـى ذكـر الجزاء والجنة والنار وغير ذلك افتتحت الذاريات بالإقسام علـى أن مـا وعـدوا مـن ذلك لصادق ، وأن الجزاء لواقع ، وأنه قد ذكر فى ق إهلاك كثير من القـرون علـى وجه الإجمال ، وذكر فى الذاريات إهلاك بعضهم على سبيل التفصيل إلى غير ذلـك مما يظهر للمتأمل " .

أمـا السـهيلى (٥١٨ هـ) : فيستخدم مصطلـح العطـف النحـوى فـى بيـان اتساق النص القرآنى ؛ فيقول : " إن القـرآن كلـه كـلام واحـد كأنـه معطـوف بعضـه على بعض " (١) .

وهو يشير بذلك إلى أهمية عطف الجمل فـى تحقيـق اتسـاق النـص ، يقـول ابن يعيش : " الغرض من عطف الجمل ربط بعضهـا ببعـض واتصالهـا ، والإيـذان بان المتكلم لم يرد قطع الجملة الثانية من الأولى ، والأخذ فى جملة أخرى ليست من الأولى فى شىء ، وذلك إذا كانت الجملة الثانية أجنبية من الأولى غير ملتبسة بهـا، وأريد اتصالها بها " (٢) .

---

(١) السهيلى: نتائج الفكر فى النحو ، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم البنـا، دار الاعتصـام ط٢: ٢٦١

(٢) ابن يعيش : شرح المفصل ٣ : ٧٥ ، وانظر الدكتـور مصطفـى عراقـى : المعـانى النحويـة للغة القص فى القرآن الكريم رسالة دكتوراه بدار العلوم (١٩٩٣ م) : ٣٢٢

يشرح ابن يعيش هنا الغرض من عطف الجمل موضحا الأساس النحوى الذى يقوم عليه مبدأ اتساقها فى النص الواحد .

وتتجلى عنايتهم بتحقيق هذا المبدأ من خلال دراستهم لباب الاشتغال ، يقول ابن الشجرى :

" فإن كانت الجملة المبدوء بها اسمية قوى الرفع لمشاكلة الثانية الأولى ، ومثله فى التنزيل : " **وأكثرهم كاذبون والشعراء يتبعهم الغاوون** " (سورة الشعراء: ٢٢٣ ، ٢٢٤) ولو نصب الشعراء بتقدير (ويتبع الغاوون الشعراء) كان النصب ضعيفا لتخالف الكلامين " (١) .

حقق اختيار الرفع اتساق النص ومناسبة الجمل فى هذا النص ، فى حين يتحقق الاتساق باختيار النصب فى نص آخر ، كما فى قوله تعالى : " **وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شىء فصلناه تفصيلا** " (سورة الإسراء:١٢).

" كل " منصوبة على الأرجح ؛ بفعل محذوف جملة فعلية تلائم الجملة السابقة .

ويلاحظ ابن يعيش أن المشاكلة سمة من سمات كلام العرب ، فيقول : "والعرب تختار مطابقة الألفاظ ما لم تفسد عليهم المعانى ، فإذا جئت بجملة صدرتها

---

(١) ابن الشجرى : أماليه ٢ : ٨٥ ، ولهذه الظاهرة أسماء أخرى منها : المشابهة ، والمساواة والمماثلة ، والموازنة ، يقول الكفوى : والمناسبة أعم من الجميع . (الكليات – مؤسسة الرسالة، ط١ (١٩٩٢ م) : ٨٤٣) .

بفعل ، ثم جئت بجملة أخرى معطوفة على الجملة الأولى وفيها فعل ، كان الاختيار تقدير الفعل في الجملة الثانية ؛ إذ الغرض توافق الجمل وتطابقها لا تختلف" (١) .

فدل ذلك على أن توافق الجمل ، وتطابقها مع مراعاة صحة المعنى غرض من أغراض النحو ، يقول الروداني : كما يترجح النصب لمشاكلة جملة سابقة ، يترجح لمشاكلة جملة لاحقة " (٢) .

وبهذا يتأمل النظر النحوي جمل النص ، ملاحظا ما بينها من علاقات نحوية رابطة ، تعينه على اختيار الوجه الراجح .

ومن أمثلة ذلك :

١- يقول تعالى : " وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون . والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم " (سورة يس : ٣٧ - ٣٩) .

---

(١) ابن يعيش : شرح المفصل ٢ : ٣٢ ، ويستفاد من هذا أنهم يضحون بالمشاكلة - على أهميتها - من اجل تصحيح المعنى ، **لأن المعنى أهم لديهم** ، كما ترى في هذا المثال : يقول كعب بن زهير :

بانت سعاد فقلبى اليوم متبول   متيم إثرها لم يفد مكبول

وما سعاد غداة اليوم إذ رحلوا   إلا أغن غضيض الطرف مكحول

(الواو) هنا عاطفة للجملة الاسمية التي بعدها على الجملة الفعلية السابقة ، وهي : " بانت سعاد" ، وليست عاطفة على الجملة الاسمية : " قلبى اليوم متبول " ، رغم أن الجملة الاسمية أقرب ،وأنسب ، لأن هذه الجملة لا تشارك تلك في التسبب عن البينونة . (شرح قصيدة بانت سعاد لابن هشام : ١٢) .

(٢) الصبان : حاشيته ٢ : ٧٩

" فرفع القمر ههنا ؛ لأن قبله " وآيـة لهم الليل نسلخ منـه النهار " وهو مرفوع بالابتداء " (١) .

إن رفع الاسم المتقدم (القمر) على الابتداء ، يجعل الجملـة اسمية فتكون بذلك متسقة مع الجملة السابقة " وآية لهم الليل " .

كما تتحقق المشاكلة مع الجملة الاسمية الكبرى : " والشمس تجرى لمستقر لها "

٢- وقال تعالى : " وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا .وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه .ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا" (سورة الإسراء : ١٢ ، ١٣) .

" فنصب (كل) لأن قبله فعلا وهو " وجعلنا اليل " وأضمر له فعلا نصبه به ثم عطفها على الاولى لتشاكلهما فى الفعلية " (٢) .

يدلك هذا على ان النظر النحوى لا يقف عند حدود الجملة الواحـدة ، وإنما يتأمل الجمل السابقة فى النص الواحد ، معنيا بالكشف عما بينها من مشاكلة .

إن المشاكلة هى الغرض الأصلى فى سرد الجمل ، ولكن قد يخرج عن الأصل لأداء غرض جديد ، يقول الصبان (٣) : " التخالف قبيح لكن محـل ذلك ما لم يقتض الحال تخالفهما كقصد إفادة التجدد فـى الفعليـة ، والثبوت فـى الاسمية ،

---

(١) ابن يعيش : شرح المفصل ٢ : ٣٢

(٢) السابق

(٣) الصبان : حاشيته على شرح الأشمونى ٢ : ٧٩

كقوله تعالى : " **سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون** " (سورة الاعراف : ١٩٣) .

٤- اتساق النص القرآنى لدى البلاغيين

عنى البلاغيين ببحث الاتساق دليلا من دلائل إعجاز القرآن الكريم ، يقول العلوى : " فإنه حاصل على طريقة واحدة فى البلاغة والفصاحة ، وحين الانتظام ، وجودة الاتساق " (١) .

وهذا عبد القاهر ينظر فى كيفية سرد الجمل ، وتتابعها فى النص القرآنى فيقول : " ألا ترى إلى نحو قوله تعالى : " **إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا اخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها انهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس** " (هود : ٢٤) .

كيف كثرت الجمل فيه ؟ حتى إنك ترى فى هذه الآية عشر جمل إذا فصلت . وهى وأن كان قد دخل بعضها فى بعض حتى كأنها جملة واحدة ، فإن ذلك لا يمنع من ان تكون صور الجمل معنا حاصلة تشير إليها واحدة واحدة . ثم إن الشبه منتزع من مجموعها من غير أن يمكن فصل بعضها عن بعض ، وإفراد شطر من شطر ، حتى إنك لو حذفت منها جملة واحدة من أى موضع كان أخل ذلك بالمغزى من التشبيه " (٢) .

---

(١) العلوى : الطراز ٣ : ٤٣٦

(٢) عبد القاهر : أسرار البلاغة : ١٠٩

إن عبد القاهر يبين كيف تترابط الجمل ، ويتم التنسيق بينها على نحو مخصوص ، وكيف تتصل فى النص حتى تصير كالجملة الواحدة .

يقول عبد القاهر : " ولا ينبغى أن تعد الجمل فى هذا النحو بعد التشبيهات التى يضم بعضها إلى بعض والأعراض الكثيرة التى كل واحد منها منفرد بنفسه ، بل بعد جمل تنسق ثانية منها على أولة وثالثة على ثانية وهكذا ؛ فإن ما كان من هذا الجنس لم ترتب فيه الجمل ترتيبا مخصوصا حتى يجب أن تكون هذه سابقة وتلك تالية والثالثة بعدهما " (١) .

يشير عبد القاهر هنا إلى التفريق بين نوعين من النصوص :

الأول منها : ما تترابط فيه الجمل فى ترتيب مخصوص فلا يمكن الفصل بينها ولا حذف واحدة منها ؛ لأنها صارت كالجملة الواحدة ، وقد مثل لذلك بالآية الكريمة من سورة يونس ، فالجمل فى هذا النوع : " متداخلة كتداخل الجمل فى الآية ، وواجبا فيها أن يكون لها نسق مخصوص كالنسق فى الأشياء إذا رتبت ترتيبا مخصوصا كان لمجموعها صورة خاصة مقررة " (٢) .

فكان النظر فى نسق هذا النص ، عن طريق أسلوب تتابع الجمل فيه سبيلا إلى معرفة صورته الخاصة .

والثانى : ما تتجاوز فيه الجمل دون ترابط نصى بينها ومثل لذلك بمثال نثرى يمكنك التقديم والتأخير بين جمله ، وببيت شعرى يمكنك إعادة ترتيبه أيضا لولا الوزن والقافية فلم تجب المحافظة على نسقه لترابط جمله وإنما لأنه شعر .

---

(١) السابق : ١٠٩

(٢) السابق : ١١٠ ، وانظر : محمد الخطابى : لسانيات النص : ١٢٨

ثم يبين أن التشبيه التمثيلى لا يحصل إلا من جملة من الكلام ، أو جملتين أو أكثر وأن لكل جملة من هذه الجمل من هذه الجمل صورة جزئية مفردة ، ولكن الصورة المتكاملة لا تتحقق إلا من مجموع هذه الجمل التى تنسق وترتب فى نظام لأن هذه الجمل فى ترابطها وتداخلها كالجملة الواحدة . لا يجوز الفصل بينها ، ولا الحذف منها . وإلا أخل ذلك بمعنى النص وغرضه .

على أننا رأينا البلاغيين – وعبد القاهر منهم بخاصة – يتعرضون إلى الاتهام بأنهم " قصروا دور البلاغة على دراسة الجملة وأجزائها فحسب " (١) .

وقد تابع الدكتور شكرى عياد فكرة أمين الخولى ، ورتب عليها : " أن عبد القاهر حين لزم معانى هذه "الوحدة" اضطر أن يحصر حدود بحثه فى دائرة الجملة"(٢) .

كذلك يتهم الدكتور محمد حماسة عبد القاهر بأن : "تطبيقاته لهذه النظرية (النظم) لم تكن إلا على مستوى الجملة الواحدة بوصفها وحدة فنية مستقلة تحمل كل مقومات تمايزها واستقلالها " (٣) .

ولكن الناظر فى أسرار البلاغة ، ودلائل الإعجاز يجد الكثير من تطبيقات

---

(١) أمين الخولى : مناهج تجديد فى النحو والبلاغة والتفسير والادب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة (١٩٩٥ م) : ٢٠٠

(٢) الدكتور شكرى عياد : كتاب أرسطو طاليس فى الشعر ، تحقيق ودراسة : الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٩٣ م : ٢٧٤

(٣) الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف : اللغة وبناء الشعر ، مطبعة دار الصفوة (١٩٩٢ م) ٢٢:

عبد القاهر القرآنية يتجاوز فيها مستوى الجملة الواحدة ، كما لاحظت فى المثال السابق ، وكما فى قوله : " وهل تشك إذا فكرت فى قوله تعالى : " **وقيل يا أرض ابلعى ماءك ويا سماء أقلعى وغيض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودى وقيل بعدا للقوم الظالمين** " (سورة هود : ٤٤) .

فتجلى لك منها الإعجاز وبهرك الذى ترى ، وتسمع انك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة ، والفضيلة القاهرة إلا لأمر يوجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض " (١) .

إن الارتباط هنا إنما هو ارتباط الجمل ، كما لاحظ العلوى فى باب أسماه : " فى تأليف الجمل وذكر بعضها عقيبه " ، يقول فيه : " تقديم بعض الجمل على بعض ليس خاليا عن فائدة وسر " (٢) .

وهو يشير بهذا إلى أن عوارض التركيب لا تتعلق ببناء الجملة فحسب ، بل ببناء النص .

إن البلاغة تعنى بالجملة ، لكنها لا تقف عندها ، ولا تقنع بالنظر فيها ، يقول الباقلانى (٤٠٣) : " وقد بينا فى نظم القرآن أن الجملة تشتمل على بلاغة منفردة ، والأسلوب يختص بمعنى آخر من الشرف ، ثم الفواتح والخواتم ، والمبادىء والمثانى ، والطوالع والمقاطع ، والوسائط والفواصل " (٣) .

---

(١) عبد القاهر الجرجانى : دلائل الإعجاز : ٤٥ ، وانظر : الدكتور مصطفى عراقى : المعانى النحوية لغة القصص فى القرآن الكريم .

(٢) يحيى بن حمزة العلوى : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ٣ : ٢٤١

(٣) الباقلانى : إعجاز القرآن : ٨٧ وقد قام بتطبيق هذه البلاغة النصية على بعض سور كسورة االنمل (ص:٥٧) وسورة الإسراء (ص:٦٤) .

وهذه الوجوه لا تدرك إن اقتصر النظر البلاغى على الجملة الواحدة ، التى لا تمدك إلا ببلاغة منفردة .

ويعنى ابن الأثير (٦٣٧ هـ) ببحث أنماط اتساق الجمل على النحو التالى:

أولا : الاتساق بين جملتين

وله صور ، منها :

١- مقابلة الجملة للجملة . يقول : " اعلم أن الجملة إذا كانت مستقبلة قوبلت بمستقبلة ، وإن كانت ماضية ، وربما قوبلت الماضية بالمستقبلة ، والمستقبلة بالماضية إذا كانت إحداهما فى معنى الأخرى " (١) .

يتحقق الاتساق هنا من خلال النظر إلى الزمن وسيلة نحوية .

٢- المقابلة فى اللفظ والمعنى : كما فى قوله تعالى : " لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم " (سورة التوبة : ٨٢) .

٣- المقابلة بين العام والخاص : يقول تعالى " إن تصبك حسنة تسؤهم وإن تصبك مصيبة **يقولوا قد أخذنا أمرنا من قبل** " لأن المصيبة أعم من السيئة .

٤- مقابلة الشىء بمثله : يقول تعالى " ومكروا مكرا ومكرنا مكرا "

ترى فى السور السابقة كيف تتنوع المقابلة بين الجمل من خلال علاقات التضاد ، والخصوص والعموم ، والمماثلة .

ثانيا : الاتساق بين القراءات :

ويتحقق عن طريق ما يلى :

١- التخلص

لا يرى ابن الأثير بأسا فى وقوع التخلص فى القرآن الكريم ، لأن " حقيقة

---

(١) ابن الأثير : المثل السائر : ٣ : ١٦٢

التخلص الخروج من كلام إلى كلام آخر غيره بلطيفة تلائم بين الكلام الذى خرج منه ، والكلام الذى خرج إليه .

أما الغرض من التخلص فهو " جعل الكلام آخذا بعضه برقاب بعض ، حتى كأنه أفرغ فى قالب واحد (١) .

ويمثل ابن الأثير للتخلص بسورة يوسف فيقول : " إنها قصة برأسها ، وهى مضمنة شرح حاله مع إخواته من أول أمره إلى آخره ، وفيها عدة تخلصات فى الخروج من معنى إلى معنى ، وكذلك إلى آخرها " .

ومن أمثلة ذلك : قوله تعالى : " **واتل عليهم نبأ إبراهيم إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين** " إلى قوله " **فلو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين** " (الشعراء : ٦٩ - ١٠٢) .

يبين ابن الأثير مظاهر الاتساق فى هذا النص على النحو التالى :

١- حسن ترتيب الجمل فى الحوار .

٢- الالتفات بقوله " فإنهم عدو لى " من ضمير المخاطب إلى ضمير المتكلم ، إذ تخلص عند تصويره المسألة فى نفسه إلى ذكر الله تعالى .

٣- الخروج إلى الدعاء الذى يتسق مع ما سبق من الاعتراف بنعمة الله .

٤- إدراج ذكر البعث ضمن دعائه .

٥- توبيخ المشركين بسؤالهم عما كانوا يعبدون .

٦- ذكر ما يدفعون إليه عند ذلك من الندم والحسرة .

---

(١) السابق ٣ : ١٢٨

ثم يعقب قائلا : انظر أيها المتأمل إلى هذا الكلام الشريف الآخذ بعضه برقاب بعض ، مع احتوائه على ضروب من المعانى ، فيخلص من كل واحد منها إلى الأخر بلطيفة ملائمة ، حتى كأنه أفرغ فى قالب واحد " (١) .

يعير ابن الأثير هنا عن شدة الارتباط بين الفقرات ، وأثر ذلك فى بيان وحدة النص .

٢ - التضمين

يستخدم ابن الأثير مصطلح التضمين لبيان الربط بين الفقر فى السورة الواحدة ، فمن ذلك قوله تعالى : " **فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون . قال قائل منهم إى كان لى قرين . يقول أئنك لمن المصدقين . أئذا متنا وكنا ترابا وعظاما أئنا لمدينون** " (سورة الصافات : ٥١ - ٥٣) .

فهذه الفقر الثلاث مرتبط بعضها ببعض ؛ فلا تفهم كل واحدة منهن إلا بالتى تليها ، وهذا كالأبيات الشعرية فى ارتباط بعضها ببعض (٢) .

ويبين الارتباط النحوى بين الآيات فيقول : وهكذا ورد قوله : " **أفرأيتم إن متعناهم سنين ثم جاءهم ما كانوا يوعدون ما أغنى عنهم ما كانوا يمتعون** " (سورة الشعراء : ١٠٥ - ١٠٧) .

فهذه ثلاث آيات لا تفهم الأولى ولا الثانية إلا بالثالثة ؛ ألا ترى أن الأولى والثانية فى معرض استفهام يفتقر إلى جواب ، والجواب هو فى الثالثة .

---

(١) السابق ٣ : ١٣٠

(٢) السابق ٣ : ٢٠١

وفى هذا دليل على أهمية مراعاة اتساق الجمل فى فهم القـرآن الكريـم لـدى البلاغيين ، واعتمادهم النحو سبيلا لبيان أنساق هذا الاتساق .

الخـــاتمة

يكشـف البحـث عـن اتسـاق الجمـل فـى القـرآن الكريـم عـن تضـافر جهـود المفسرين والنحاة والبلاغيين فـى النظـر إلـى النـص القرآنـى ، مدركيـن اهميـة هـذا النظر فى الفهم الكلى للقرآن الكريم .

وقد أولوا اتساق الجمل فى القرآن الكريم عنايـة خاصـة بصفتـه سـمة جليـة مـن سـمات القـرآن الكريــم ، دل عليهــا القــرآن ، وراعاهــا المفســرون ، والنحــاة والبلاغيين ، كل بحسب طبيعة علمه ، والغرض منه .

فقد راعى المفسرون قيمة اتســاق الكـلام فـى فهـم القـرآن الكريـم ، بوصفـه نصا واحدا يفسر بعضه بعضا .

كذلك أفاد المفسرون من النظر فــى سـياق السـورة الواحـدة لاختيـار الوجـه الراجح فى تفسير جملة واردة فيها .

كما كان توافق الجمل ، وتطابقها مع مراعاة صحة المعنى غرضا مهما من أغراض النحو ، يدل على ان النظر النحوى لا يقف عند حدود الجملة الواحدة ، لأن مجاله انتحاء سمت كلام العرب ، الذى يتحقق بتأمل الجمل السـابقة ، واللاحقـة فـى النص الواحد ، من خلال أبواب النحو .

وقد تبين أن باب الاشتغال مجال خصب تتجلى فيه عناية النحاة باتساق الجمل فى النص . لهذا أختلف مع المطالبين بحذفه من الدرس النحوى ؛ فهو يمثل قيمة نصية بارزة .

ولم يكن اعتماد عبد القاهر النحو فى بناء نظريته الشهيرة (النظم) عقبة فى تحليل النص القرآنى بل كان سبيلا هاديا إلى النظر فى أساليب سرد الجمل واتساقها.

كذلك لم تحصر البلاغة جهودها فى دراسة الجملة وعناصرها ، بل امتد نظرها إلى اكتشاف انماط اتساق الجمل على المستويين النظرى والتطبيقى ؛ لتامل الاتساق بصفته ملمحا واضحا من ملامح أسلوب القرآن الكريم .

المصادر والمراجع

ابن الأثير : (ضياء الدين ابن الأثير) المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر ، تحقيق الدكتور أحمد الحوفى ، وبدوى طبانة – نهضة مصر ، القاهرة .

الباقلانى : (القاضى أبو بكر الباقلانى) : إعجاز القرآن ، مطبعة مصطفى الحلبى القاهرة (١٩٧٨ م) .

التفتازانى : (السعد التفتازانى) : شرحه على تلخيص المفتاح ، المطبعة الخيرية (١٣٤٠ هـ) .

ابن تيمية : (أحمد عبد الحليم) : مقدمة فى أصول التفسير ، دار المطبعة السلفية ، ط٣ (١٩٧٧م) .

الجرجانى : عبد القاهر : أسرار البلاغة ، تحقيق الشيخ محمود شاكر ، دار المدنى، بجدة ، ط١ (١٩٩١م) .

– دلائل الإعجاز ، تحقيق الشيخ محمود شاكر ، الخانجى ، ط١ (١٩٨٤م) .

حماسة : الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف : اللغة وبناء الشعر ، مطبعة دار الصفوة (١٩٩٢م) .
أبو حيان : (أثير الدين محمد بن يوسف) : (البحر المحيط ، نسخة مصورة عن طبعة السلطان عبد الحفيظ ، القاهرة (١٣٢٨هـ) .
الخطابى : الأستاذ محمد الخطابى : لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب – الدار البيضاء ، ط١ (١٩٩١م) .
الخولى : الأستاذ أمين الخولى : مناهج تجديد فى النحو والبلاغة والتفسير والأدب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة (١٩٩٥م) .
الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – مكتبة التراث ، القاهرة .
الزمخشرى : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، تصحيح الأستاذ مصطفى حسين أحمد (١٩٤٧م) .
الدكتور نصر أبو زيد : مفهوم النص ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط١ (١٩٩٠م) .
ابن سراج : (أبو بكر محمد بن سرى) : الأصول فى النحو ، تحقيق الدكتور عبد المحسن الفتلى ، مؤسسة الرسالة – بيروت ، ط٣ (١٩٨٨م) .
السهيلى : (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله) نتائج الفكر فى النحو ، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم البنا ، دار الاعتصام – القاهرة ، ط٢ (١٩٧٨م) .
ابن الشجرى : أماليه ، تحقيق الدكتور محمود محمد الطناحى ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ط١ (١٩٩٢م) .
الصاوى : (أحمد بن محمد) حاشيته على تفسير الجلالين ، مكتبة المشهد الحسينى القاهرة (١٣٥٨م) .
الصبان : حاشيته على شرح الأشمونى ، دار إحياء الكتاب العربية – القاهرة .
الطبرى : (أبو جعفر محمد بن جرير) : جامع البيان عن تأويل آى القرآن ، تحقيق الأستاذ محمود محمد شاكر – دار المعارف ، القاهرة ط٢ (١٩٥٤م) .

عائشة : الدكتورة عائشة عبد الرحمن : التفسير البيانى للقرآن الكريم ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٣ (١٩٦٨م) .

العز ابن عبد السلام : الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز - نسخة مصورة عن المطبعة العامرة ، القاهرة (١٣١٣هـ) .

العلوى : (يحيى حمزة) : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة ، وعلوم حقائق الإعجاز - دار الكتب العلمية ، بيروت (١٩٨٢م) .

عياد : الدكتور شكرى عياد : كتاب أرسطوطاليس فى الشعر ، ودراسة : الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة (١٩٩٣م) .

القرطبى : (أبو عبد الله محمد بن أحمد) : الجامع لأحكام القرآن - كتاب الشعب، القاهرة .

ابن قيم الجوزية : (محمد بن عبد الله) مدارج السالكين - مطبعة السنة المحمدية (١٩٥٦م) .

الكفوى : (أبو البقاء أيوب بن موسى) : الكليات ، مؤسسة الرسالة ، ط١ (١٩٩٢م) .

ابن يعقوب المغربى : شرحه على تلخيص المفتاح ، المطبعة الخيرية (١٣٤٠هـ).

ابن يعيش : (أبو البقاء موفق الدين) شرحه المفصل ، نسخة مصورة عن طبعة إدارة الطباعة المنيرية مصر .

مشكلة المخدرات فى ميزان الشريعة الإسلامية

أ.د. محمد بلتاجى*

المخدرات من منطلق شرعى

تتآزر أحكام الشريعة الإسلامية على حفظ خمسة أشياء ، هى الدين ، والنفس ، والعرض ، والعقل ، والمال ، وهى التى اصطلح الفقهاء على تسميتها بـ (الكليات الخمس) التى جاءت الأحكام الشريعة كلها لحفظها وتنظيم كل ما يتعلق بها فى الإطار الإسلامى العام .

وتعتبر مشكلة المخدرات المعاصرة أخطر وأعظم - بكثير جدا - من مشكلة (الخمر) التى وردت فيها نصوص من القرآن والسنة . فقد وصفت الخمر فى القرآن الكريم (١) الكريم بأنها (رجس) أى شر (من عمل الشيطان) ، وأنها (توقع

(*) رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة والعميد السابق للكلية .

(١) راجع الآيتين ٩٠ - ٩١ من سورة المائدة .

العداوة والبغضاء) بين الناس ، و (تصد عن ذكر الله وعن الصلاة) . وهذه صفات تنال من دين المسلم وإيمانه أولا وقبل كل شيء ، وأخلاقه جزء من هذا الدين ، كما ورد فى حديث النبى صلى الله عليه وسلم (الإيمان بضع وسبعون شعبة ، أفضلها قول " لا إله إلا الله " ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق ، والحياء شعبة من الإيمان) (١) .

وصفات الخمر السابقة كافية شرعا للعن عشرة أشخاص (أو مجموعات من الناس) بمعنى طردهم من رحمة الله تعالى ومن رضوانه فى الدنيا والآخرة ، لأنهم يشتركون على نحو ما فى مسئوليتها ؛ حيث ورد فى الحديث الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم لعن عين الخمر (أى مادتها) ، وشاربها ، وساقيها ، وبائعها ، ومبتاعها ، وعاصرها ، ومعتصرها ، وحاملها ، والمحمولة إليه ، وآكل ثمنها (٢) وأيضا أخبر النبى صلى الله عليه وسلم بأنه (لا يدخل الجنة مدمن خمر (٣) أى من مات ولم يتب توبة صادقة من إدمانها ، كما أخبر أن شارب الخمر (لا يشربها وهو مؤمن) (٤) .

ومخدرات هذا العصر (بخاصة التصنيعية كالهيروين والماكس) أعظم فى ضررها من الخمر ؛ ففيها كل صفاتها السابقة بالإضافة إلى صفات أخرى أشنع منها وأعم ضررا ؛ فإذا كانت الخمر تهدم الدين والخلق والعقل وشيئا من المال

---

(١) رواه مسلم وأبو داود والنسائى ... وغيرهم .

(٢) رواه أبو داود وابن ماجه (كتاب الأشربة) .

(٣) مسند أحمد عن أبى سعيد وابن عمر .

(٤) راجع : البخارى (كتاب الأشربة) ، ومسلم (كتاب الإيمان) ، وأبو داود (كتاب السنة)، والنسائى (كتاب القسامة) ... وغيرهم .

والصحة – فإن المخدرات التى أشرنا إليها تذهب بالمال كله ، وبالعرض كله أيضا، وتنتهى فى معظم الحالات بإذهاب النفس البشرية ، وذلك إلى جانب إضاعتها للدين والعقل . فضررها أعم من الخمر وأشمل ؛ إذ يشتمل على (الكليات الخمس) جميعها فلا يكاد يترك منها شيئا .

ولا أدل على ذلك من أنه كان من النادر فى القديم أن يذهب إدمان الخمر بمال الإنسان كله ، لكن الهيروين (وما يشابهه) يذهب بالمال كله – مهما عظم – ثم يحمل صاحبه على التفريط فى العرض لتحصيل المخدر ؛ حيث قرأنا وسمعنا عن الذى يقود على زوجته أو شقيقته – وحتى على أمه أحيانا – ليكتسب بعض المخدر أو ثمنه ـكما سمعنا وقرأنا عن التى تبيح عرضها لتاجر المخدر مقابل جرعة أو جرعات منه ، كذلك سمعنا وقرأنا عن الذى يقتل أو يسرق أو يخون الأمانة ليحصل على ثمن جرعته من المخدر ن حتى دلت بعض الدراسات المعاصرة على أن معظم الجرائم – بخاصة الاغتصاب وقطع الطريق – وراءها (أو يقترن بها) الإدمان على المخدر .

فمما لا شك فيه أن آثار الإدمان على المخدرات المعاصرة أعظم وأخطر بكثير من آثار الإدمان على الخمر . وأيضا مما لا شك فيه أن تحريم الشريعة للخمر حكم معلل فى النص القرآنى السابق بأنها شر من عمل الشيطان مذهب العقل ويوقع العداوة والبغضاء بين الناس ويصدهم عن ذكر الله وعن الصلاة .

ولما كانت المخدرات المعاصرة تتضمن هذه العلل كلها وتزيد عليها على

النحو الذى سبقت الإشارة إليه – فإن منطق الاعتبار (١) وقياس الأشباه على الأشباه والأمثال على الأمثال – يوجب علينا – دون شك – أن نعطى المخدرات حكم الخمر ، قياسا بالأولى ، يشابه تماما ما أجمع عليه كل ذى عقل سليم من تحريم (٢) ضرب الأبوين (أو قتلهما) قياسا بالأولى على تحريم مجرد أن يتأفف الابن منهما بالقول أو بإظهار مشاعر السخط عليهما ، كما ورد النص عليه فى قوله تعالى: " **وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما . واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا** " (الآيتان ٢٣ – ٢٤ من سورة الإسراء) .

فالحكم الشرعى للمخدرات أنها تأخذ حكم الخمر وزيادة ، وأن العشرة الملعونين فى الخمر ملعونون بالأولى فى المخدرات دون أدنى شك .

وأما الزعم بأن الخمر أغلظ حرمة لأنها وردت فى نصوص القرآن والسنة – ولم ترد المخدرات فيهما – فهو زعم (٣) جهول لا يقول به إلا من سفه نفسه

---

(١) كما ورد التنبيه عليه فى قوله تعالى : " **فاعتبروا يا أولى الأبصار** " (الآية الثانية من سورة الحشر) وفيما يماثله فى هذه الدلالة من نصوص القرآن السنة .

(٢) مع الأسف الشديد فإنه لا يكاد يمر يوم دون أن تطالعنا أجهزة الإعلام بحادثة ضرب – وأحيانا قتل – أحد الأبويين مما يكاد يمثل ظاهرة معاصرة ، يختفى وراءها الإدمان على المخدر غالبا – وربما دائما – وهذا الارتباط بين الأمرين يزيد فى تأكيد فكرة الربط بينهما بالقياس ، الذى هو قياس بالأولى .

(٣) وهو زعم نسمعه أحيانا من بعض جهلاء المسلمين الذين يفترون على الله مالا يعلمون ، ويجترئون على دينه بمالا يفقهون ، ويضعون أنفسهم وأشباههم موضع الاجتهاد فيه ، وهم أبعد مكانا عن ذلك فى ضلالاتهم وجهلهم بأصول الاجتهاد .

وعقله ، وادعى على دين الله بالزور والبهتان ، وهو يساوى تماما - دونما فارق - الزعم بأن نهر الوالدين أو إظهار التأفف منهما أغلظ حرمة من ضربهما أو قتلهما لأن النص القرآنى ورد فى النهر والتأفف ، ولم يرد فى الضرب والقتل ! وهل يقول بذلك من بقيت عنده - بعد سمادير المخدر - مسكة من عقل ونظر ؟ أو من يعرف شيئا عن أصول الإسلام وشريعته ؟ فضلا عن أن يكون مجتهدا فيه ؟

فلم حضت الشريعة إذن على الاعتبار بقياس الأشباه والنظائر ؟ وما معنى أن يكون فى شىء ما جميع العلل التى بنى عليها الحكم وزيادة ؟

لقد نصت الشريعة على أعيان كانت معروفة للناس وقت التنزيل ، ثم قال تعالى : " .. **ويخلق مالا تعلمون** " (الآية ٨ من سورة النحل) أى وقت التنزيل ، وسيعلمه الذين يوجد بعد ذلك فى عصرهم ، وحينئذ فعلى الذين يقومون بمهمة استنباط الأحكام الشرعية منهم (١) - وهم المجتهدون ، لا غيرهم - أن يحللوا صفاته ومكوناته ، ويلحقوه حكما بأقرب ما وردت فيه النصوص الشرعية مما وجد وقت التنزيل .

فلا شىء يمكن أن يحدث أو يستجد على الإطلاق فى حياة الناس إلا وقد اشتملت على حكمه - على نحو ما - نصوص شرعية .

والزعم بأنه يمكن أن تحدث أشياء لم تشتمل عليها نصوص شرعية على أى

---

(١) كما قال تعالى " **فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين** " (الآية ١٢٢ من سورة التوبة) وقال " **لعلمه الذين يستنبطونه منهم** " (الآية ٨٣ من سورة النساء) .

نحو – ولو بطريق الاستنباط – تكذيب صريح لقوله تعالى : " **ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين** " (الآية ٨٩ من سورة النحل) وهو أيضا تكذيب صريح لمعنى (إكمال الدين) في قوله تعالى : " **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا** " (الإية ٣ من سورة المائدة)

ومعنى إكمال الدين وإتمام النعمة أنه تعالى أتم للمسلمين أحكام دينهم " فلا (١) يحتاجون إلى دين غيره ، وإلى نبي غير نبيهم " ولا إلى تشريع غير تشريعه الذي يحتوي حكم ما يحدث ويستجد في حياتهم ، كما قال الشافعي بحق (٢) : " فليس تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها ".

فالزعم بأن الإسلام أغفل مشكلة المخدرات – وهي من أعظم المشكلات التي تواجه الناس الآن – فلم يعطها حكما شرعيا – زعم يتناقض مع العقيدة الدينية ذاتها .

والحق أن النصوص الشرعية الواردة في الخمر تنطبق بالأولى على المخدرات في استنباط شرعي تؤيده اللغة العربية التي وردت بها هذه النصوص ؛ ذلك أن القرآن الكريم جاء بلسان عربي مبين (٣) ، أي جاريا في استعمالاته للألفاظ

---

(١) تفسير ابن كثير ٣ / ٢٣

(٢) الرسالة ص ٢٠

(٣) مثلا قوله تعالى في وصف (القرآن الكريم) " **وهذا لسان عربي مبين** " (النحل ١٠٣) .

والتراكيب على طرق البيان العربية ، وكذلك جاءت نصوص السنة .

واستعمالات اللغة العربية تتيح لنا فى وضوح أن نجعل (المخدر) من حيث تأثيره فى العقل من جنس (الخمر) ؛ لأن مادة (خ . م . ر) فى اللغة تستعمل فى ثلاثة معان :

١- الستر والتغطية ، ومنه (خمار المرأة) الذى يستر جسدها ويغطيه .

٢- المخالطة ، ومنه قولهم (خامر الشك) أى خالطه .

٣- التخمر ، أى تحول المادة من حالة إلى حالة .

والمسكر خمر لأنه يخالط العقل ، فيستره ويغطيه ، وقد تحولت مادته من عصير عنب ونحوه .

أما مادة (خ . د . ر) فى اللغة فتستعمل فى معنيين :

١- الستر والتغطية ، ومنه (خدر الجارية) أى الساتر الذى يمد لها فى البيت .

٢- الفتور والاسترخاء والثقل الذى يخالط الأعضاء ، ومنه قولهم (خدر جسمه) أو (خدرت يده) (١) .

وعلى هذا تجتمع المادتان لغة فى معنى : ما يخالط العقل فيستره ، أو يثقله، أو يحوله عن حالته الطبيعية على نحو ما .

وتنفرد المادة الأولى (خ . م . ر) بمعنى التخمر المادى أى تحول المادة من حالة إلى أخرى ، لكن هذا المعنى الأخير ليس شرطا أو علة فى الحكم الشرعى؛ حيث وردت نصوص بينت فى وضوح أن الحكم الشرعى مبنى على

---

(١) راجع كتب اللغة ، مثلا (القاموس المحيط) و (الوسيط) .

التأثير (١) فى العقل ، وهو القوة المدركة الواعية للإنسان ، فما أثـر فيهـا فلـه نفـس الحكم ، ولو لم يتخمر .

وبناء على هذه النصوص لا يؤثر فى حكم المخدرات أنهـا (لا تتخمـر) ؛ لأن الحكم مبنى على الأثر الذى يتجلى فـى المعنيين الأول والثـانى لمـادة (خ . م. ر) ، وهما متوافران فى المخدرات فى وضوح .

ومن الأدلة على أن معنى التخمر – أو التحـول – ليس شـرطا فـى الحكـم الشرعى بالحرمة أن التخمـر يوجـد فـى أشـياء عديـدة مثـل : العجين ، والزبـادى ، وغيرهما ، دون أن يكون فيها أى قدر من الحرمة مادامت المادة المتخمرة لا تخالط العقل فتستره وتؤثر فيه بالتحول عن حالته الطبيعية .

... وخلاصة هذا كله أن المنطلق الصحيـح للنظـر الفقهـى واللغـوى ينتهـى بالضرورة إلى إعطاء المخدرات بجامع أن كلا منهما يؤثر فـى العقـل ويحولـه عـن حالته الطبيعية . ثم تزيد المخدرات على الخمور اقتضاء للحرمة وتشديدا فيها بقدر زيادة تأثيرها المدمر للكليات الخمس على النحو الذى سبق تقريره .

---

(١) مثل حديث (كل مسكر خمـر ، وكـل خمـر حـرام) ، رواه مسـلم مرفوعـا بروايـات عديـدة (كتاب الأشربة ، باب أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام) .

وروى مسلم عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن الخمر عند نـزول القرآن كانت تتخـذ مـن خمسة أشياء : الحنطة ، والشعير ، والتمر ، والزبيـب ، والعسـل ، ثـم يعقـب علـى هـذا بقولـه (والخمر ما خامر العقل) أى خالطه فغيره ، يعنى (عمر) :" وإن لم تتخذ من هذه الأشياء ، ولو لم تتخمر أصلا ، مادامت تغير العقل (صحيح مسلم ، كتاب التفسير) .

وكفى بعمر عالما باللغة وبمقاصد الشريعة ، يقول هذا فى جمع الصحابة فلا ينكر عليه أحد منهم قوله .

لماذا يتعاطى الناس المخدرات ؟

مما لا شك فيه أن الإجابة الدقيقة لهذا التساؤل تحتاج إلى استقراء كامل وصريح (على الطبيعة) لكافة الأسباب التى تدفع الناس فى المجتمع المصرى إلى تعاطى المخدرات . لكن هذا الاستقراء الكامل غير متاح لنا الآن لأسباب كثيرة .

وعملا بقاعدة (مالا يدرك كله لا يترك كله) نقول : إنه من حصيلة ما وصل إلينا عن أسباب هذه الظاهرة يمكن القول بانحصار هذه الأسباب فيما يلى :

أولا : حب الاستطلاع وممارسة مالم يمارس من قبل – وهى إحدى غرائز الإنسان (١) وميوله الفطرية – حيث يكسب التكرار الأشياء مللا قد ينعكس فى الاتجاه نحو مالم يمارس من قبل وإن تضمن مخاطرة ما ، لكن متعة الإقدام على الجديد تطغى على الخوف من المخاطرة .

فإذا أضيف إلى ذلك سبب آخر من الأسباب التالية قويت الرغبة فى التعاطى أكثر وأكثر .

ثانيا : حب التقليد وتزيين رفقاء السوء وإغرائهم على التعاطى مع الزعم بأن هناك (فوائد) جمة ستعود على المتعاطى فى جسده أو عقله .

ثالثا : ما ينسب لبعض المخدرات كالأفيون والهيروين من تنشيط بدنى جسدى أو عقلى أو نفسى ، أو بث روح الشجاعة والإقدام فى متعاطيها .

رابعا : ما ينسب لها من تنشيط جنسى ، بخاصة للرجال .

خامسا : مشاعر الإحباط واليأس الاجتماعى والاقتصادى والسياسى التى تسود قطاعات كثيرة من المصريين – بخاصة الشباب – بسبب البطالة والفقر والاستفزاز السلعى والطبقى والفساد العام الذى يؤدى إلى عدم تكافؤ الفرص ويجعل شعارات كثيرة فى الدستور المصرى عن المساواة والعدالة مثار استهزاء

---

(١) ولعلها كانت من أسباب إقدام آدم عليه السلام وزوجه على الأكل من الشجرة المحرمة .

هذه القطاعات وسخريتهم المريرة منها . وفى إطـار هـذا المنـاخ تتحـرك – بطريـق شعورى أو غير شعورى – الرغبة فى الهرب المؤقت من هذه الأوضـاع ، وأحيانـا الرغبة فى الموت البطىء ، وما أسهله عن طريق المخدرات .

وربما كانت بعض هذه الأسباب متداخلة مع بعضها الآخر ، أو مع غيرهـا من العوامل التى لم نستطع رصدها .

الآثار المدمرة لتعاطى المخدرات

سبق أن أشرنا إلى التلازم بين الإدمان على المخدرات وكثير من الجرائـم الخطيرة كالاغتصاب وقطع الطريق والتعدى على الوالدين والأقربين ...وغير ذلك.

ونضيف هنا أنه تبين من تحقيقات الجرائم الجنائية أن الإدمان على المخـدر يختفى وراء تسعين فى المائة على الأقل من هذه الجرائم .

وبعض أنواع المخدرات كالهيروين تذهب بمال صاحبه كله – مهما كثر – مما يدفعه بسبب الإدمان إلى الإقدام على جرائم متعددة كالسرقة والاختـلاس والقتـل لتحصيل ثمن جرعة المخدر .

وأحيانا يدفعه الإدمان إلـى الاتجـار فـى المخـدرات ذاتهـا ، لمـا تجنيـه هـذه التجارة من ربح خيالى يضمن لصاحبها جرعة الإدمان أو ثمنها .

وباستعراض قصص واقعيـة كثيـرة مـن قصـص الإدمـان علـى المخـدرات (بخاصة الهيروين والماكس وما يشابه أثرهما) يتبين أنه حين يفتقـد المدمـن جرعـة المخدر فإنه يكون مستعدا للتضحية بعرضه للحصول عليهـا وليـس عجيبـا فـى هـذا

الإطار أن تقدم المرأة نفسها لمن يملك هذه الجرعة – مهما كانت تحتقره وتزدريه فى حالتها الطبيعية التى تكون فيها بعيدة عن تأثير المخدر .

ويروى فى هذه المجال من المآسى الواقعية ما يذهل ؛ حيث يكون الإيقاع المتعمد للمرأة فى شبكة الإدمان وسيلة لا تخيب للظفر الحرام بها . وفى حالات من هذه يكون زميل العمل أو الدراسة أو الجار القريب هو مخطط هذه المأساة . ولعلنا نذكر فى هذا المجال تلك الفتاة الجامعية التى وقعت فى براثن تاجر هيروين ذى سطوة فى بولاق فأصر على مواقعتها فى الطريق العام فى إحدى الحارات مساء ذات يوم ... والقصص فى هذا كثيرة .

وفى حالات أخرى كان المدمن – بعد أن يبيع أثاث بيته ليحصل ثمن المخدر – يقود على زوجته أو أخته – وأحيانا على أمه أو ابنته – فيدفعها إلى الرجال ليحصل ثمن جرعة المخدر !

وينتهى إدمان هذا النوع من المخدر – فى معظم الحالات – إلى نتيجة حتمية هى موت المدمن مهما حاول الأقربون علاجه مرة ومرات ، حيث يعود إلى إدمانه حتى ينتهى به الأمر إلى الهلاك .

ويجمع المدمنون لهذا النوع الخطير من المخدر على أن حياتهم كلها تنحصر فى أمر واحد هو الحصول على جرعته فى وقتها المحدد . أما العمل ، والأبناء ، والأسرة ، والزوجة ، وطموحات الحاة كلها فتصبح أمورا ثانوية بجانب ذلك . وفى هذا الإطار تتغير (منظومة القيم) كلها عند المدمن فيصبح الدين ، والعقل ، والعرض ، والكرامة والشرف ، والمال ، والعمل – أمورا تأتى كلها بعد جرعة المخدر ، ويضحى بها فى سبيله .

ومما يضاعف المأساة أن هذا النوع من الإدمان يتمكن من الإنسان بعد مرة أو مرات قليلة من تعاطى المخدر ، فلا يستطيع الإفلات منه البتة .

كذلك فإن هؤلاء الذين أقدموا على المخدر لتزيد نشاطهم الجنسى يلاحظون فى وضوح – بعد تمكن المخدر منهم – أن هذا النشاط يضعف جدا عندهم حتى يكاد ينتهى بهم إلى عنة جزئية أو كاملة ، فالمخدر يعاملهم بنقيض قصدهم ! وحينما يدركون هذا يكون الإفلات من سطوة المخدر قد أصبح بعيدا جدا عنهم .

ومثل هذا يحدث تماما بالنسبة لمن أقدموا عليه ليزيد نشاطهم البدنى، أو العقلى وقدرتهم على العمل ؛ إذ بعد مرات من النشاط الزائد يتحول الأمر بهم إلى ضعف تدريجى فى القدرة على العمل والتركيز فيه . وربما انتهى الأمر ببعضهم إلى عجز جزئى أو كلى عن ممارسة العمل المنتج .

فالعبث بقوانين القدرات التى فطر الله الناس عليها بمحاولة زيادتها عن طريق المخدر تحايل على قوانين طبيعية يدفع الإنسان ثمنا غاليا له دون شك .
وفى إطار هذا كله يفقد الأفراد المدمنون – وتفقد الأمة تبعا لهم – قدرات منتجة مؤثرة .

وغنى عن البيان أن الإدمان لا يعالج (إلا فى الأوهام والخيالات) شيئا من أسباب الهرب إليه ، فلا يعالج البطالة ، ولا الفساد ، ولا القهر السياسى والاجتماعى ، ولا يقيم مساواة أو عدالة حقيقية .

ومن منطلق شرعى فإن ظاهرة الإدمان – كما سبق – تهدد الكليات الخمس: الدين ، والنفس ، والعرض ، والعقل ، والمال .

وهى تهدد ذلك كله على أوسع نطاق وأشمله .

مواجهة ظاهرة الإدمان

تبين من الصفحات السابقة أن هذه المشكلة متعددة الجوانب ، لها جانبها الاجتماعى ، والأمنى ، والاقتصادى ، والدينى ، والأخلاقى ، والصحى ، والنفسى. ومن ثم فإن النظرة الفردية لها – مهما اتسمت بالشمول والعمق – لن تكون قادرة على تقديم حلول جذرية لها تواجهها فى جوانبها المتعددة تعدد قطاعات الحياة وتشابكها .

فمشكلة إدمان المخدرات تحتاج لتآزر جهود كبيرة متنوعة الاتجاه والنظرة، بحيث تجتمع هذه الجهود كلها وتنسق فى منظومة واحدة تصدر عنها كافة الجهود لمواجهة هذه المشكلة البالغة الخطورة .

وإسهاما فى هذه الجهود المبتغاة أتقدم بالأفكار التالية :

أولا : يبدو لى أن أكبر دفاع ضد انتشار هذه الظاهرة المقترنة – تعاطيا واتجارا – إنما هو تمكن العقيدة الدينية الصحيحة المقترنة بوعى سليم لهذه المشكلة من وجهاتها المتعددة . فإذا ما أدرك الإنسان خطورة التعاطى والإدمان – على النحو الذى سبق تفصيله – واقترن ذلك بعقيدة دينية متمكنة فى النفس – فإنه من العسير جدا أن نتصور أن يقدم هذا الإنسان ليصبح عبدا ذليلا لهذه العادة التى تمثل أكبر تهديد للكليات الخمس التى تقوم عليها الحياة البشرية والتى جاءت الشريعة للحفاظ عليها . سواء جاء هذا التهديد على المستوى الشخصى والأسرى ، أو على مستوى أعم بالإسهام فى استحضار المخدر أو زراعته أو الاتجار فيه ، أو مساعدة المتجرين أو التغاضى عنهم .

ثانيا : لابد من مواجهة صريحة مكثفة للأسباب التى تدعو الإنسان المصرى إلى التعاطى ، وذلك بالقيام باستقراء كامل (وعلى الطبيعة بين أصناف المدمنين) للأسباب التى دفعتهم إلى التعاطى ، ثم وضع نتائج هذا الاستقراء أمام مجموعة متكاملة من علماء الدين والاجتماع والنفس والأمن والاقتصاد لتحليل هذه الأسباب ووضع المقترحات المفصلة المتكاملة لمواجهتها .

وسوف يتبين من هذا الاستقراء – فيما يبدو لى – أثر مشكلات مصر الاجتماعية والاقتصادية كلها فى هذه الظاهرة التى تتصل اتصالا وثيقا – كما سبق– ببطالة الشباب ، وغياب رب الأسرة خارج الوطن ، وغربته عن الأسرة وهو فى الوطن ، بسبب الفساد السياسى والظلم الاقتصادى وعدم تكافؤ الفرص الحقيقية بين المواطنين .. إلى آخر مشكلات مصر الكثيرة .

ثالثا : غنى عن الذكر أن دعم الجهاز الأمنى ضرورة حتمية لمواجهة هذه الظاهرة، بيد أنه من الحتمى أن نقرر أيضا أن المشكلة فى هذا المجال أعمق من تدعيم هذه الأجهزة بالمال والعتاد ؛ إذ تتصل أيضا بقدرة كبار المتجرين على الإفلات من العقاب بتجنيد من يقوم بتحمل التبعة من معاونيهم ، أو تجنيد مساعدات قانونية عالية تعرف ثغرات القانون وإجراءاته جيدا ، أو غير ذلك مما يجمل بالعاقل ألا يعرض له وإلا داهمته نيران كثيرة !

الفكر الإباضى ودوره فى تأكيد الشخصية العمانية

أ.د. حسن الشافعى *

الشخصية – دون دخول فى تفاصيل فنية – هى مجموع العناصر المادية والمعنوية التى تقوم الذات الإنسانية ، وتحدد صفاتها الخاصة وسماتها المميزة . يصدق ذلك على مستوى الفرد ، وهو ما يقصد عادة فى ميدان الدراسات النفسية المعاصرة ، ويصدق – أيضا – على مستوى الوطن ومستوى القومية ، فيقال : الشخصية العربية ، أو الشخصية الروسية ، أو الفرنسية ، أو الألمانية ، ونحوها ، مرادا بها السمات المميزة للفرد الذى ينتمى إلى إحدى هذه القوميات ، ومقوماته الذاتية ، سواء منها المقومات والسمات المادية الطبيعية أو المعنوية الثقافية .
وسواء رجع ذلك إلى اعتبارات وأسباب طبيعية كالمناخ والجنس والموقع والإقليم ، أو إلى خبرات واعتبارات ثقافية ومعنوية كاللغة والتاريخ والدين والفن وأسلوب الحياة بوجه عام . وقد تستخدم الكلمة أيضا على صعيد وطنى خاص فيقال :

---

(١) رئيس قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة ، وعضو مجمع اللغة العربية .

الشخصية المصرية أو المغربية أو العمانية ، مقصودا بها – فى الغالب – السمات المميزة للأفراد المنتمين إلى هذه الأوطان ، وترجع إلى ظروفها الخاصة ، وخبراتها المتميزة .

هذا ، وقد ارتبطت " الإباضية " فكرا وتجربة بالوطن العمانى بوجه خاص، منذ ظهرت على مسرح التاريخ الإسلامى ، على الرغم من أصدائها وآثارها التى لا تنكر فى دنيا العرب والمسلمين . وليس من المجازفة فى القول أن نقرر أنها أسهمت – ضمن مؤثرات وخبرات أخرى بالتأكيد – فى صياغة شخصية العمانى المعاصر ، وتحديد قسماته المميزة ، وسماته الخاصة . وسنحاول اليوم أن نوجه النظر إلى جوانب خمسة من تلك الشخصية أو من ذلك المذهب وما بينهما من آثار متبادلة ؛ وهى الجانب الاعتقادى الإيمانى ، والجانب العلمى والفكرى ، والجانب العملى الاجتماعى ، والجانب اللغوى ، ثم الجانب الروحى . وفى كل هذه الجوانب أو المجالات تتميز التجربة العمانية أو الشخصية العمانية بسمات متميزة ، ترجع بالتأكيد إلى خبراتها وظروفها الخاصة ، ومنها – فيما أعتقد – خبرة الحركة الإباضية ، وتجربة الفكر الإباضى .

١ – بين يدى الموضوع

وقبل أن أدخل فى صميم الموضوع أود أن أذكر تجربة أو شعورا شخصيا خالجنى بشدة عندما اتجه الرأى إلى أن أكتب فى هذا الموضوع بالذات فقد طالعنى فى خضم مشاعرى لحن قديم ، عزفه واحد من "أهل الاستقامة " ، هو عمران بن حطان ، أطلقه من عمان ، لتبلغ أصداؤه مسامع العرب والمسلمين فى إفريقية ، ويصافح ضمائرهم ، ويظل يتردد – بعد أن سجله ياقوت فى معجمه – حتى يصافحنى فى خضم مشاعرى تلك ، فينزل على قلبى بردا وسلاما ، إذ قال يصف إخوانه من " الأزد " المشاركين فى فتح حصن "بابليون" بمصر ، مع الزبير بن

العوام ، وغيره من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفى اختطاط مدينة الفسطاط حوله ، مع تجيب وغافق وغيرهما من قبائل العرب :

فساروا بحمـــد الله حتى أحلهم " ببليون " منها الموجفات السوابق

فأمسوا بحمد الله قد حــال دونهم مهــامه بيد والجبـــال الشواهق

وحلوا ولم يرجوا سوى الله وحده بدار لهم فيهـــا غنى ومـــرافق

فأمسوا بدار لا يفزع أهلهــــا وجيرانهم فيها تجيب وغافق (١)

لقد امتد هذا العرق النبيل فى التربة المصرية – وكان من قبل مستقرا فى سيناء وصحراء مصر الشرقية – من الشمال إلى الجنوب (٢) ، واجتاز النيل ، واستقر فى أنحاء مصر بخاصة فى صعيدها ، وبلغ الواحات ، ودخل السودان ... حتى كان فقيه مصر – فى القرن الرابع الهجرى ، ولعله أعظم فقهائها الذين ولدوا بها – أزديا ، وهو الإمام أبو جعفر الطحاوى الأزدى ، الحنفى (٣) (ت : ٣٢١هـ)، وكان حافظ مصر ومحدثها أبو محمد عبد العظيم المنذرى (ت: ٦٥٦هـ) أزديا أيضا وكذا العديد من علمائها وأدبائها ومفتيها الذين برع البعض منهم فى الفقه الإباضى ، حتى بعث عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم ، إمام الدولة الرستمية بالمغرب ، يستفتيهم فى بعض نوازله ، كما بعث يستفتى شيوخ المذهب وأئمته فى البصرة (٤)

---

(١) د . رجب محمد عبد الحليم : الإباضية فى مصر والمغرب ، وعلاقتهم بإباضية عمان والبصرة ، مسقط ، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م ص ٤٣.

(٢) د . حسن محمود عبد اللطيف الشافعى ، فى فكرنا الحديث والمعاصر ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م ص ١١٣ .

(٣) د . عبد المجيد محمود : أبو جعفر الطحاوى ، مكتبة الخانجى بالقاهرة ، الطبعة الأولى – المقدمة .

(٤) د . رجب محمد عبد الحليم : مرجع سابق – ص ٤٩ ، ٩٣ – ٩٨ .

وحتى " شملهم الحكام – وكانوا على غير مذهب الإباضية – برعايتهم حتى وقت متأخر ؛ مثال ذلك ما فعله صلاح الدين الأيوبى عندما خصص للطلاب الإباضية جامع ابن كولون ، يدرسون فيه ويقيمون ، كما جعل لهم الإقطاعات والرواتب حتى يتفرغوا لعملهم ودراستهم .... " (١)

نعم ، لقد جاءت بعد ذلك فترة من الخمول والتباعد ، جددت مشاعر الفرقة، وأحيت نوازع العصبية ، وأشاعت عن " الإباضية " ما كتبه بعض كتاب المقالات دون تدقيق ، حتى كانت النهضة الحديثة والصحوة المعاصرة ، فصدرت عن المذهب دراسات حديثة ونصوص قديمة ، تصحح الصورة وتعيد إليها ملامحها الأصلية ، وكان للقاهرة فى ذلك دور لا ينكر ، إلى جانب الجهود العمانية بطبيعة الحال ، ويرجع بعض الفضل فيه إلى اثنين من إخواننا المغاربة : أولهما الشيخ الجزائرى محمد بن يوسف إطفيش بقطب الأئمة فى القرن الماضى ، وثانيهما الباحث الليبى المعاصر على يحيى معمر اللذان صدرت أكثر أعمالهما من القاهرة . وقد كاد يساميهما جزائرى آخر متمكن هو الدكتور عمار الطالبى ، لو واصل العمل فى هذا السبيل . كما يرجع إلى العديد من الباحثين المصريين والعرب الذين أفادوا من جهود المستشرقين فى هذا الصدد ، وبخاصة جولد تسيهر ونلينو وموتيلينكسى وفان إس وويلكنسون وفلهوزن وجواشون ، فأصدروا العديد من الدراسات التى نوه بها الدكتور عوض خليفات فى بحثه القيم عن " نشأة الحركة الإباضية " . وربما جاز لى أن أنوه – أيضا – فى هذا المقام بثلاثة أعمال صدرت فى الأعوام الثلاثة الأخيرة بالقاهرة لأساتذة ثلاثة ينتمون إلى المعهد الذى أشرف بالانتماء إليه فى جامعة القاهرة – وهو كلية دار العلوم – أولها كتاب " جابر بن زيد " فى سلسلة أعلام العرب للدكتور أحمد درويش ، وثانيهما كتاب " الإباضية : دراسة فى فكر

(١) السابق – ص ٥٠ .

المذهب ونشأته " للدكتور عبد المجيد أبو الفتوح بدوى ، والأخير بحث عن الإباضية بسلسلة " دراسات عربية وإسلامية " للدكتور عبد الفتاح الفاوى وكلها تنزع إلى الإنصاف والموضوعية ، وجمع كلمة الأمة بدلا من الفرقة والعصبية المذهبية .

وما أحوجنا إلى مزيد من التعاون والتواصل ، والإنصاف والاحترام المتبادل ، وعسى أن يكون لقاؤنا اليوم خطوة فى هذا الاتجاه ، ولم أقرأ فى هذا الشأن أجمل من كلمات المرحوم الأستاذ على يحيى معمر : "إن المذهبية فى الأمة الإسلامية لا تتحطم بالقوة ، ولا تتحطم بالحجة ، ولا تتحطم بالقانون ؛ فإن هذه الوسائل لا تزيدها إلا شدة فى التعصب وقوة فى رد الفعل . وإنما تتحطم المذهبية بالمعرفة ، والتعارف ، والاعتراف . فبالمعرفة يعرف كل واحد ما يتمسك به الآخرون ، ولماذا يتمسكون به . وبالتعارف يشتركون فى السلوك والأداء الجماعى للعبادات . وبالاعتراف يتقبل كل واحد منهم مسلك الآخر برضا ، ويعطيه مثل الذى يعطيه لنفسه ؛ اجتهد فأصاب أو اجتهد فأخطأ ، وفى ظل الأخوة والسماحة تغيب التحديات ، وتجد القلوب نفسها ، وتحاول أن تصحح عقيدتها وعملها ، بالأصل الثابت فى الكتاب والسنة " (١) رحمه الله .

٢ – الجانب الاعتقادى ، وسمته المميزة (الاعتدال والوسطية مع الالتزام والإيجابية) :

تمثل العقيدة لدى المسلمين ، وسائر المتدينين ، الأساس الراسخ لبناء الشخصية ، بما تحدده من نظرة خاصة إلى الوجود والكون ، والحياة والإنسان ، والمبدأ والمصير ، وبما ترسمه من هدف للمؤمن فى حياته ، وما تقدمه له من نموذج أخلاقى يهدى سلوكه ويسدد خطاه .

---

(١) على يحيى معمر : الإباضية بين الفرق الإسلامية نشر مكتبة وهبة بالقاهرة١٣٩٦/١٩٧٦، ص ١٠٢ .

وتلك أمور بالغة التأثير فى تكوين الشخصية ، ورسم سماتها ، وتلوين سلوكها ، وبخاصة لدى من يعتقدون أن الإيمان الدينى ليس مجرد شعار لفظى أو اقتناع عقلى أو تسليم قلبى ، بل هو مع ذلك كله سلوك عملى – أيضا – ؛ إنه "تصديق بالجنان ، ونطق باللسان ، وعمل بالأركان " كما يقول الجمهور من متكلمى الإسلام ، وكما يتمسك إخواننا الإباضية بوجه أخص (١) .

وليس محض صدفة أن يقرر مؤرخو الإباضية ، من أنصارهم وخصومهم على السواء ، ما تميز به القوم من التزام بالخلق الدينى ، وتحر للحلال واجتناب للحرام ، وتمسك بالصدق والعدل والإنصاف (٢) ، وإنما هو ثمرة طبيعية للربط الوثيق لديهم بين الإيمان والعمل ، والفكر والسلوك ، كما تنطق به آيات القرآن الكريم ، ولمعارضتهم " الإرجاء الغالى " الذى يجعل الإيمان كلمة جوفاء ؛ أو جواز مرور زائفا ؛ فال يضر مع الإيمان – كما زعموا – معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة (٣) .

وجملة التوحيد كما يبينها الشيخ إطفيش " أن من شهد ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، واعتقد أن ماجاء به محمد من عند ربه هو الحق ، وآمن بأن

---

(١) انظر د . عبد الفتاح الفاوى : الإباضية – الطائفة والمذهب (ضمن سلسلة دراسات عربية وإسلامية) العدد ١٤ – ص ٤٩ ، د. عمار طالبى : آراء الخوارج ط الأسكندرية ١٩٧١م–١–٣، والتفتازانى شرح العقائد النسفية ط صبيح بالقاهرة ، ص ٢٠٨ ، بكير سعيد أحوشت : دراسات إسلامية فى الأصول الإباضية ، نشر وهبة بالقاهرة ١٤٠٨/١٩٨٨م ، ٥٠–٥٣ .

(٢) انظر رفعت فوزى عبد المطلب : الخلافة والخوارج فى المغرب العربى ، ط القاهرة ، ١٩٧٣/١٣٩ ، المقدمة وأحمد أمين : ضحى الإسلام القاهرة ، ١٩٤٩ ، ٢٣/٣ ، والملطى : التنبيه والرد ص ٥٣ .

(٣) انظر حسن الشافعى : المدخل إلى دراسة علم الكلام ، ط ٢ القاهرة ١٤١٤هـ،ص٦٠–٦٤.

الموت حق ، وأن الجنة حق ، وأن النار حق ، وآمن بالقضاء والقدر ، من أقر بأن الأمور التى كان يدعو إليها النبى صلى الله عليه وسلم هى عقيدته ، فقد تم إيمان فيما بينه وبين الله ، وفيما بينه وبين الناس " (١) .

ولست أريد هنا أن أعدد تفاصيل العقيدة لدى إخواننا من أهل الاستقامة ، ولا أظن ذلك لازما فى مقامى هذا ، ولكننى أود أن انوه بأمور عكست نفسها فى شخصية المسلم الإباضى على مدار التاريخ ، وطبيعى أن ترى فى شخصيته المعاصرة – أيضا – ، منها ذلك الترابط بين الإيمان والعمل وما يثمره من إيجابية والتزام وقد أسلفناه ، ومنها التوازن والاعتدال وإنكار الغلو والتطرف ، ومنها أن التزام ذلك الموقف المعتدل المتوازن لم يكن أمرا هينا يسيرا ، بل كان شديدا عسيرا، بذل فيه القوم من ذات أنفسهم ، وخاصموا من أجله ، ونصحوا لله فيه ، واحتفظوا بولائهم جهد طاقتهم للحق لا للرجال ، سأعرض هنا سريعا للأمرين الأخيرين . (الأول طابع السماحة – والثانى ما بذلوه فى التمسك به) .

أ- فى الإيمان والكفر

أ – ليس صحيحا أن الإباضية يكفرون مخالفيهم ، كما ينسب إليهم البعض فى القديم والحديث (٢) . بل هم مع تشددهم فى ربط الإيمان بالعمل يرون أن مرتكب الكبيرة المصر عليها المعرض عن التوبة فاسق كما وصفه القرآن ، لكنه موحد ليس بمشرك ، ولا يخرج بمعصيته هذه صغيرة كانت أو كبيرة عن الملة ، والعصمة ثابتة له فى دمه وماله ، ولئن وصف بالكفر – جريا على ما ورد فى بعض الأحاديث – فالمراد كفر النعمة لا كفر الملة ، حيث لم يشكر نعمة ربه فى خلقه

---

(١) انظر : الفاوى : مرجع سابق ٤٨ .

(٢) معمر : مرجع سابق ص ١٧ – ١٥١ ، والفاوى : مرجع سابق ٤٧ .

وفى هدايته ، وعليه المسارعة إلى التوبة فى الدنيا هربا من الوعيد الشديد فى الآخرة (١) .

ب- فى الصفات الآلهية

والله تعالى منزه عن كل نقص ، وعن كل مشابهة بالمخلوقين ، " ليس كمثله شىء وهو السميع البصير " وهو متصف بكل كمال فى الوقت نفسه دون تمثيل أو تعطيل ، عالم مريد قادر ، ولكن هذه الصفات ليست معانى أزلية قديمة مغايرة للذات ، ويشتدون فى أمر الرؤية فهى فى نظرهم غير ممكنة لارتباطها بشروط مادية يجب تنزيه الله عنها (٢) ، ويميلون إلى تأويل الصفات الخبرية من الاستواء ونحوه حتى ليرى البعض أنهم " أول من فتح باب التأويل (٣) ، فتابعهم المعتزلة فى ذلك وفى التحسين والتقبيح - أيضا - (٤) " وأحسب أن ظروف الفريقين مختلفة وإن تشابهت بعض الآراء أحيانا .

جـ- فى الجبر والاختيار

وقد يوضح ذلك أن " أهل الاستقامة " من الإباضية قائلون بالكسب فى أفعال العباد فالله خالقها وهم لها عاملون ومكتسبون ، فلا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين بين ، بما يبعدهم عن المعتزلة كثيرا ، ويقربهم من الأشاعرة أو بالأحرى من الماتريدية ، وجماهير المحدثين والسلف وقدماء الشيعة أيضا (٥) .

---

(١) عمار طالبى : مرجع سابق ٤١- ٤٦ ، ١١٦ .

(٢) بكير بن سعيد : مرجع سابق ٤٢ - ٥٨ .

(٣) عمار طالبى : مرجع سابق ٩ ، ١١٧ - ١٢٠ .

(٤) السابق ١١٣ - ١١٧ ، وقارن الفاوى : مرجع سابق ٦٠ .

(٥) انظر حسن الشافعى : لمحات من الفكر الكلامى ، ط أولى القاهرة ١٤١٣هـ - ص٣١٣ وما بعدها.

د- في العقل والنقل

وأما فى منهج الاستدلال على الأحكام الاعتقادية فالقوم متوازنون بين جمود الحشوية على النصوص ، وغلو المعتزلة فى التحسين والتقبيح العقليين ، فهم وإن قالوا بتحسين العقل وتقبيحه لبعض الأمور فلا يأخذون به مقابلة الحكم المنصوص ، ويرون أن الحجة لا تقوم لله على الناس إلا بإرسال الرسل ، لقوله – سبحانه – " **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** " (الإسراء /١٥) فلا تكليف قبل ورود الشرع الشريف ، " وأن الناس لم ينالوا شيئا من معرفة الله فى الدلالة على توحيده ، ولا من معرفة شيء من دينه إلا بتوفيق من الله لهم على ألسنة رسله وتنبيه منه لهم على أيديهم " (١) . وهكذا يحرص القوم فى مختلف المسائل الاعتقادية على التوازن والاعتدال والوسطية ، سواء بلغوا ذلك فى كل الأحوال أو عز عليهم بلوغه أحيانا .

هـ- فى مسائل أخرى

ونود قبل ان نترك هذه النقطة أن نشير إلى أن القوم فى مسألة الحكم على الصحابة – وهى إن شئنا المصارحة إحدى المسائل البالغة الحساسية التى كلفت الحركة الإباضية الكثير – قد مالوا إلى ضرب من التوقف ، حتى ليقول أحد الباحثين المحدثين المصريين : " ومما يدعو إلى التفاؤل أن المتأخرين من الإباضية يرون التوقف فى مسألة الصحابة وعدم الخوض أولى " (٢) ، وهى مسألة تاريخية على كل حال لا يترتب عليها عمل ، ولا ينبغى أن تكون مثار فرقة أو خلاف ، كمسألة خلق القرآن التى يختلف فيها النظر الإباضى نفسه بين المشارقة والمغاربة ، وقد

---

(١) الفاوى : مرجع سابق ٤٩ .

(٢) رفعت فوزى : مرجع سابق – المقدمة ص د .

تجاوزتها الأحداث ، ولا ينبغى الوقوف عندها الآن (١) .

ب- أما النقطة الأخرى التى أشرت إليها آنفا : فهى أن التزام الإباضية بهذا الموقف الوسطى المعتدل إلى حد كبير قد كلفهم الكثير ، ولكنه ميزهم عن غيرهم من المعاصرين فى الوقت نفسه ، يحكى أن واصل بن عطاء - وكان يتمنى لقاء أبى عبيدة - قيل له هذا أبو عبيدة فى الطواف ... فقام إليه وقال : أنت أبو عبيدة ؟ نعم، قال: أنت الذى بلغنى أنك تقول : إن الله يعذب على القدر ؟ فقال أبو عبيدة : ما هكذا قلت ، لكن قلت إن الله يعذب على المقدور . فقال أبو عبيدة : وأنت واصل بن عطاء ؟ قال : نعم ، قال : أنت الذى بلغنى عنك أنك تقول : إن الله يعصى بالاستكراه ؟ قال : فنكس واصل رأسه ولم يجب بشىء ثم قال : بنيت بناء منذ أربعين سنة فهدمه وأنا قائم لم أقعد ولم أبرح مكانى " (٢) . وبرغم أية ملاحظات على القصة التى جاءت فى المصادر الإباضية ، وبخاصة التعقيب الأخير من واصل ، فهى تصور على أية حال طبيعة العلاقة بين الموقفين الإباضى والاعتزالى.

وربما كان الأشق من ذلك هو مفاصلة الإباضية للرفاق السابقين من الأزارقة والصفرية والنجدات ، وتقديمهم ولاء الحق على رفاق الأمس ، فعندما جاءت رسالة نافع - كما يروى الطبرى والمبرد - يدعو ابن صفار وابن إياض إلى اللحاق به ، وأن من تخلف عنه لا نجاة له ، بل هم أهل للبراءة منهم ، وأنهم كغيرهم من المخالفين كفار لا تحل مناكحتهم ، ولا أكل ذبائحهم ، ولا قبول شهادتهم، ولا أخذ الدين عنهم ، وأن استعراض المسلمين وقتل أطفالهم حلال ؛ لأنهم

---

(١) انظر عمار طالبى : مرجع سابق ٢٦٧ وقارن الفاوى ٥٤-٥٦ .

(٢) بكير بن سعيد : مرجع سابق ٥٩-٦٠ ، وقارن بالمناظرة بين معتزلى وإباضى التى يرويها الدرجينى فى طبقاته ١١/١٦٨ ط الجزائر ١٩٧٤م .

مثل كفار العرب لا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتل . قال ابن إياض : قاتل الله نافعا! أى رأى رأى ؟ لقد صدق لو كان القوم مشركين ، وكانت سيرته كسيرة النبى فى المشركين ، لكنه كذب وكذبنا فيما يقول . إن القوم كفار بالنعم والأحكام وهم برءاء من الشرك .... فقال ابن صفار : برئ الله منك فقد قصرت ، وبرئ الله من ابن الأزرق فقد غلا . فقال ابن إياض : برئ الله منك ومنه . وتفرق القوم (١) .

إنه موقف فاصل يؤكد اعتدال المذهب وحرصه على وحدة الأمة ، ورفضه للغلو والتطرف ، وهو مثل حرى بأن يحتذى فى التاريخ العربى المعاصر الذى تلم به أعراض الغلو والتطرف ، دينيا كان أو غير دينى ، وقد احتضنت عمان هذا الموقف المعتدل ، الذى زايد عليه الغلاة ولم يرض عنه الطغاة ، بل قاتلت دونه "لعدم تقبلها لأفكار الخوارج المتطرفين " (٢) ، وردت عنها كتائب النجدات التى حاولت الغزو ونجحت إلى حين ، وقاتلت الصفرية تحت قيادة ابن الجلندى أول خليفة إباضى ، ثم الأمويين من بعد . واضطرت للتراجع ، حتى استعادت دولتها المستقلة عام ١٧٧هـ بعد قرابة قرن ونصف القرن ، وتشبثت بالمذهب المعتدل الذى أصبح – كما يقول د . خليفات – " المذهب السائد فى عمان ، واعتنقه معظم سكان ذلك القطر ، ولا تزال أغلبية سكانه تعتنق هذا المذهب حتى يومنا الحاضر " (٣) ومنه أخذت الشخصية العمانية " سمة الاعتدال والوسطية مع الالتزام الأخلاقى والإيجابية " .

---

(١) عبد المجيد أبو الفتوح بدوى : مرجع سابق ٤٠– ٤١ ، وعمار طالبى : مرجع سابق ١١٣.
(٢) خليفات : مرجع سابق ١٢٧ .
(٣) السابق ١٣٢ .

٣- الجانب العلمى والفكرى - (ويميز بالتفتح والسماحة والعقلانية) :

لا يكاد المتابع لتاريخ الفكر الإباضى يقضى العجب والإعجاب بالروح العلمية المبكرة التى حظى بها منذ عقود حياته الأولى ، وخلال القرنين الأول والثانى الهجريين ، وربما تيسر له من تفتح وسماحة وعقلانية ، فى الوقت نفسه .

ويرجع أكبر الفضل فى ذلك إلى القادة الموهوبين ، والأئمة البارعين الذين قاموا على شئونه منذ البداية : ويأتى فى مقدمتهم العمانى العبقرى جابر بن زيد (١٨-٩٣هـ) وهو صاحب أول ديوان مكتوب فى تاريخ العلم فى الإسلام ، كان يضم فتاواه ومروياته فى مجلدات عشر ، فقدت جميعا ، ولم يبق له إلا قليل من "الجوابات" على مسائل محدودة ، وهو المؤسس الحقيقى للمذهب ، ولم يكن إماما مستورا ، يغطيه ، كما يرى بعض الباحثين ابن إياض الذى لم يكن إلا زعيما عمليا، بل كان جابر فقهيا للبصرة وللأمة كلها ، يكره - كغيره من الأئمة - أن يقلده الناس، ويلتزموا رأيه ، فيقول منكرا على من يسجلون آراءه الفقهية : "يكتبون عنى رأيا أتحول عنه غدا " (١) . وقد تلقى العلم عن مصدره الأصيل من أصحاب النبى وأمهات المؤمنين ، وعلى رأسهم ابن عباس ترجمان القرآن وحبر الأمة الذى قال عنه : " لو أن أهل البصرة نزلوا على قول جابر بن زيد لأوسعهم علما عما فى كتاب الله " (٢) وأغلب الظن أنه هو الذى بلور فكرة التمييز بين كفر النعمة وكفر الملة ، ولعله ورثها عن شيخه ابن عباس (٣) ، كما ورث بذرة الاعتدال الأولى

---

(١) د. أحمد درويش : جابر بن زيد - حياة من أجل العلم (سلسلة أعلام العرب بالقاهرة) العدد ١٤٠ ، ١٩٩١م - ص٥٦ .

(٢) السابق ٤٣ .

(٣) راجع تفسير القرآن العظيم لابن عباس ، الجزء الأول عند تفسير آية " **ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون** " من سورة المائدة .

التى ولدت فى "النهروان" وقام عليها قبيلة أبو بلال حتى جاء هو فى النصف الثانى من القرن الهجرى الأول فقام عليها حتى استوت نبتا قويا فى عقده الأخير .

ثم جاء من بعده تلميذه أبو عبيدة مسلم بن أبى كريمة - رضى الله عنه -، وهو وإن لم يبلغ مبلغه فى الفقه فإنه - كما يلاحظ عدد من الباحثين (١) كان موهوبا فى مجالى الدعوة والتنظيم ، فلئن غلب على جابر التنظير الفقهى فقد غلب على تلميذه التنظيم الدعوى ، بينما غلب على الربيع بن حبيب التدوين والتوثيق العلمى فى مجال الحديث ، فكتب جامعه الذى ما يزال مرجع الإباضية وعمدتهم فى السنة حتى اليوم ، مع حرصه على شئون الدعوة أيضا ، وقد كان مثل خليفته فى توجيه شئون الدعوة وقيادتها محبوب بن الرحيا - أزديا عمانيا (٢) .

حتى لا يتخيل البعض أن هؤلاء القوم كانوا مهيجين يعملون على تصدير الثورة ، وإعداد جنودها وإمداد وقودها ، وهو مفهوم حديث أو معاصر لا ينبغى أن نستسلم لإغراء خلعه على الماضى ، نعيد إلى الأذهان فى هذا المقام ما رواه الطبرى من أنه " اجتمع نفر من الخوارج فى البصرة فقالوا : لو خرج منا خارجون فى سبيل الله ، فقد كانت منا فترة ، فيقوم علماؤنا فى الأرض فيكونون مصابيح الناس يدفعونهم إلى الدين ... (٣) وهذا تطوير لمعنى الخروج يقترب مما تستعمله بعض الهيئات الإسلامية فى وقتنا الحاضر . ولإخواننا الإباضية موقف من مصطلح "الخروج" ؛ وهم يقصرونه على المروق من الدين ، ويحكمون - كما مر بنا موقفهم من الأزارقة - على المستحلين لدماء المسلمين حكما قاسيا ويتبرأون

---

(١) انظر خليفات ص ١٠٣ وعبد المجيد بدوى ٦٥ وما بعدها .

(٢) خليفات .

(٣) انظر تاريخ الطبرى ٥ / ٥٦٧ .

منهم (١) ، ومن الخوارج عامة وهم يرون – ولعل الفضل فى تأكيد هذا يرجع إلى جابر بن زيد – أن القعود عن مثل هذا اللون من الخروج أليق بالمؤمن ، وهنا يقول الدكتور عمار الطالبى : " والواقع أن الإباضية أقرب الفرق إلى السلف من أهل السنة ، وهذه الحقيقة قررها مصدر قديم من المصادر الموثوق بها ، وهو كتاب المبرد ، حيث ورد فيه : (وقول عبد الله بن إياض : هو أقرب الأقاويل إلى السنة)(٢) .

فالقوم عملوا على نشر العلم الإسلامى أساسا ، وهو يرتبط بالعمل ، كما هو مقرر فى المصادر الشرعية ، وقوموا به ما استطاعوا من اعوجاج النفوس والاوضاع فى عصورهم طبقا لهذا المفهوم ، ولذا فلا محل للإسراف فى خلع مفهومات لاحقه ، على أحداث الماضى ، فإنها قد تعوق الفهم أو تضلله فى بعض الأحيان .

ولعله من الأنفع لنا أن نرصد بعض الظواهر العلمية والتعليمية التى قدمتها الحركة الإباضية ، فى سياق تطوير التربية الإسلامية وتاريخ العلم فى الإسلام :

أ- فمن ذلك الوعى المبكر بأهمية التدوين ووضع قواعد التوثيق والضبط العلمى للروايات والآراء ، وممارسة ذلك فعلا على نحو سبقوا به غيرهم من الفرق الإسلامية ، ويرجع الفضل فى ذلك – كما بين الدكتور أحمد درويش (٣) – إلى الإمام الحقيقى للمذهب ، جابر بن زيد ، الذى امتد أثره فيمن بعده ، وبخاصة الربيع ابن حبيب – رضى الله عنهما – .

---

(١) عمار طالبى ٢٩ – ٣٠ ، ومعمر : الإباضية دراسة مركزة عن أصولهم ، وهبة بالقاهرة ص ٤٠ .

(٢) السابق ١١٦ .

(٣) انظر أحمد درويش : مرجع سابق ٧٩- ١٠٩ .

ب- ومن ذلك - أيضا - فكرة " المؤسسات التعليمية " وهى ناحيــة جديـرة بالدراسة من رجال التربية والدعوة : " فمدارس حملة العلم " التى توسل بهـا الإمـام أبو عبيدة بالبصرة - إلى جانب الحلقات العامة - لإعداد الداعية الفقيه ، وما سـادها من تقاليد ، وما استقبلته من أفواج الطلاب ، ومـا نجـم عنهـا مـن آثـار ، فـى تـاريخ الحركة وفى الحياة الإسلامية بوجه عام ، كل أولئـك أمـور جديـرة بالدراسـة الجـادة ذات العائد علـى حياتنـا الحـاضرة - دون تغليـب العـامل الحركـى أو السياسـى كمـا غلب على البحوث السابقة (١) .

ومـن ذلـك - أيضـا - " نظـام العرابـة " الـذى شـاع بيـن إباضيـة المغــرب وبخاصة فى الجزائر ، وفى جربة بتونـس أيضـا ، وقـد نمـت فيـه تقـاليد ونظـم فـى الإدارة التعليمية والتربوية جديرة بالدراسة ، وتعتبر سابقة لعصرها إلى حـد كبـير ، كتوحيد الزى ، والعناية بالمعوقين ، وبالفروق للدارسين ، وبالأقسـام الداخليـة ونظـم الإعاشة ، وبالرحلات والقوافل التعليمية ، وبالمرأة كأم بديلة لصغار الطـلاب ، إلـى غير ذلك من الجوانب الهامة فى الإدارة التربوية ونظم التعليم (٢) .

جـ- ومن الأمور الهامة فى هذا الصدد التنبه لأهمية العمل الجماعى العلمى أو " الفرق العلمية " ، فقد اشـترك سبعة مـن علمـاء الإباضيـة بـالمغرب فـى تـأليف موسوعة فقهية ، فى خمسة وعشرين جزءا ، أطلـق عليهـا اسم " ديـوان الأشـياخ " ويعتبر هذا الديوان من أهم المراجع فى " الفقه الإباضـى " - الـذى يمثـل جانبـا بـالغ القيمة والخطر من الفكر الإباضى - وهو لا يزال محفوظا فى المكتبـات الخاصـة ، وربما وجدت منه أجزاء فى دار الكتب المصرية . وبعده تم تأليف " ديوان العرابة " اشترك فى تأليفه عشـرة من العلماء " (٣) وتلك ناحيـــة فى تـاريخنا الثقافى جديرة

---

(١) مثلا خليفات ١٨٠ - ١٧١ ، وعبد المجيد بدوى : ٦٧ وما بعدها .

(٢) انظر معمر : الإباضية دراسة مركزة ٣٩ ، والفاوى : مرجع سابق ٤٣ .

(٣) انظر معمر : الإباضية دراسة مركزة ٣٦ .

بالدراسة ، والتتبع ، فلدينا مجموعات من الفتاوى وبعض جهود التقنين الفقهـى التـى حظيت بمثل هذا التنظيم الجمـاعى ، غير أنهـا نـادرة فيمـا يبدو ، وقـد توسـع فيهـا الغربيون بحكم التطور الثقافى والتقدم العلمى ، ونحتـاج فـى الحقيقـة إلـى مزيـد مـن العناية بها ، حيث لم يعد التقدم العلمى رهنا بالجهود الفردية كما كان فى الماضى .

د- ولعلى أكتفى فى هذا المقام بالإلماح إلى روح التفتح العلمى والثقافى فى المؤسسات المشار إليها ؛ إذ لم تقتصر حلقات " حملة العلم " علـى إمـداد الدارسـين فيها بفروع الثقافة الإسلامية الأصيلة من لغة وفقه وتاريخ ، بل قدمت لهم إلى جانب ذلـك " علـوم الفلـك والرياضيـات ... فضـلا عـن تبصـيرهم بفنـون الحكـم وأسـاليب السياسة ... " (١) .

وليس ذلك بمستغرب على مذهب يقوم على العقل والنقل معا ، ويتجـه إلـى الإنسـان مـن حيـث هـو ، دون تمييز جنسـى أو عنصـرى أو قبلـى . وقـد أخـذت الحضارة الإسلامية فى عصور ازدهارها ، من الشرق والغرب ، ما أعطاها مكانهـا ومكانتها المتميزة فى التاريخ العقلى للإنسانية .

وليـس بمسـتغرب - أيضـا - مـا نجـده فـى عمـان المعـاصرة مـن عنايـة بالمؤسسات التعليمية والجامعية ، ومن روح علمية توثيقية وجهود مرموقة فى ميدان إحيـاء الـتراث ، مـع التفتـح علـى الثقافـة المعـاصرة ، دونمـا تعـارض موهـوم بيـن الأصالة والمعاصرة ، ولعل ذلك التوجه ثمرة لاختمار تلك القيم الثقافية والحضاريـة فى التربة العمانية بفضل هؤلاء الأسلاف وجهودهم الرائدة .

---

(١) عبد المجيد بدوى ٦٧ .

٤- **الجانب العملى والاجتماعى** (ويتسم بمفهومى التكافل والمساواة) :

يبرز فى الفكر الإباضى العناية بمفهوم " الأمة " وحقوقها ، وهو ما يعرف فى الفقه الإسلامى " بحقوق الله " - تعالى ، ولكن مرجعها فى الواقع إلى حقوق المجتمع المسلم ومصالحة . كما يعنون - أيضا - " بفروض العين " التى يطالب بها الفرد المسلم فى كل أحواله بحسب شروطها وأوضاعها الشرعية ، وبفروض الكفاية التى هى عبارة عن مسئوليات جماعية تطالب بها الأمة ، فإن قام بها من تتم بهم الكفاية ويتحقق الغرض سقط الطلب عن الباقين ، وإلا أثمت الأمة جميعا . ومن أظهر هذه الأمور واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى هو طابع مميز للأمة المسلمة ، ما دامت قائمة على أصولها . الشرعية المرعية " **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون**"(١) .

وهذا هو الاصل الأصيل وراء جهود القوم وتضحياتهم ، ومساعيهم الدائبة لخدمة الأمة والدفاع عن قيمها الأصيلة ، ورثته عنهم فرق أخرى كالمعتزلة وغيرهم ، وهو على كل حال مبدأ أصيل فى الشريعة الإسلامية ذاتها . لكن بعض الباحثين يركز على تطبيقاته السياسية فى مجال الإمامة والنشاط السياسى بوجه عام، وهى ناحية من أبرز النواحى فى التراث الإباضى بلا شك ، وللقوم فيها إنجازات ومواقف مشهودة . ونود هنا أن ننوه - أيضا - بتطبيقاته الاجتماعية على سواء .

أ- فمن الناحية السياسية

١- يقرر الفكر الإباضى ضرورة إقامة الدولة التى تقيم الحدود وتنفذ الأحكام ، ويرفضون قول " النجدات " ، ومن وافقهم على عدم ضرورة إقامة الإمام.

---

(١) آل عمران : الآية رقم ١٠٤ .

ويرون أن هذا القول يؤدى إلى تعطيل حدود الله ، وإلى تضييع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (١) ، أى أن غياب الدولة يؤدى إلى الفوضى فى المجتمع المسلم ، ويعطل فروض الكفاية أو أكثرها ، وهى تكليفات جماعية لا مناص من القيام بها وإلا أثم جميع المسلمين . وأحسب أن ضرورة قيام الدولة فى كل مجتمع إنسانى – وطنيا أو قوميا أو عقائديا – هو أمر مستقر فى التجربة الواقعية وفى الفكر السياسى فلسفيا كان أو علميا ، وأصبحت النزعات المضادة القائلة بتقليص الدولة أو إمكانية الاستغناء عنها إما عدمية فوضوية ، أو خيالات فلسفية وهمية ، لا وزن لها فى مجال التطبيق .

٢– لكن الأهم من ذلك هو المبدأ الشورى ، أو الديمقراطى إن استخدمنا ألفاظ العصر ، الذى يتمسك به الفكر الإباضى منذ فجر ولادته ؛ " إن الإمامة يجب أن تكون حقا عاما لكل أفراد الأمة ، يتولاها منهم من تتوفر فيه شروطها ، ومن يقع عليه الاختيار من قبل الأمة ، وإن لم يكن قرشيا (٢) . إن الطابع الديمقراطى للفكر السياسى الإباضى يقوم على مبدأ المساواة الإنسانية ، تكافؤ الفرص بين أبناء الأمة كافة . وكل منصب عام فهو حق لمن توفرت فيه شروطه إذا اختير له من قبل السلطة الشرعية ، وللإباضية فى مجال الشروط وعناصر الكفاية اللازمة للوظائف العامة " مزيد اهتمام باشتراط صفتى العلم والعدالة " (٣) والمقصود بهما الكفاية الفنية والمتانة الخلقية ، وهم يستنبطون ذلك من قول الله سبحانه : " **إن خير من استأجرت القوى الأمين** " (٤) وقولــه – عز من قائل – على لسان يوسف – عليه

---

(١) عمار طالبى : ٢٧٤ .

(٢) عبد المجيد بدوى ، ص ١١ .

(٣) السابق ١٥٣ .

(٤) القصص : آية ٢٦ .

السلام - " اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم " (١) .

٣- أما مسألة القرشية التي يقول عنها أحد الباحثين : " ليس بين الإباضية وجمهور أهل السنة من خلاف فيما يتعلق بمواصفات الإمام في شيء واحد ؛ هو النسب (٢) ، فقد احتفظ فيها الفكر الإباضي بموقفه الوسط ، وحافظ في الوقت نفسه على مبادئه التي استخلصها من الشريعة نفسها ؛ فقرر أن القرشية ، التي أشارت إليها بعض الأحاديث ، وهي شرط مرجح فقط لا يلغي الحق العام في تكافؤ المسلمين ؛ بمعنى أن القرشي يكون أولى بهذا الأمر عندما يتساوى مع غير القرشي في الصفات المطلوب توافرها " (٣) ، وأحسب أن هذا هو ما انتهى إليه الفكر السياسي عند أهل السنة أو قريب منه ؛ إذ يقول سيف الدين الآمدي عنه في كتاب "غاية المرام " : " ولعمري إن مثل هذا الشرط واقع في مجال الاجتهاد (٤) ، ولعلهم نظروا إلى ظروف العصر ، وصعوبة تحقق القرشية ، أو أن المقصود بها الشوكة واستتباع الناس (٥) . فإذا كان هذا هو محل الخلاف الوحيد - في هذا الصدد - فيجب أن ينتهي الخلاف .

٤- أما موضوع " الخروج " فهو يؤكد ما قررناه مكررا من طابع الاعتدال والوسيطة في الفكر الإباضي ، فدار المخالفين دار إسلام لا تجوز الهجرة منها ولا

---

(١) يوسف الآية : ٥٥ .

(٢) عبد المجيد بدوي ١٥٠ .

(٣) السابق ١٥١ .

(٤) انظر الآمدي : غاية المرام ، ط مصر ١٩٧١ ، ل ١٤٤ ب .

(٥) انظر ابن خلدون : المقدمة ، ط التجارية بمصر ١٩٤ - ١٩٦ ، وقارن عبد المجيد بدوي : مرجع سابق ١٥٢ .

الغارة عليها ، وليس الخروج على السلطان الجائر بواجب بل هو جائز بشروطه ، اللهم إلا من غلبته روح الفدائية أو " الشراء " فله ذلك ، دون أن يلزم الأمة أو جميع " أهل الاستقامة " بمشاركته المخاطرة بنفسه ، التى اشترطوا لها أيضا بعض الشروط الفقهية . أريد أن أذكر هنا مرة ثانية أن هذا هو موقف أهل السنة تماما من (المتغلب) أو الحاكم المفتقد لشروط الكفاءة ، أو الذى لا ترتضيه الجماعة (١) .

٥- تبقى مسائل فرعية أخرى مثل جواز تعدد الأئمة فى العصر الواحد عند الإباضية وقد أخذ بها بعض أهل السنة أيضا فيما بعد (٢) . ومسألة التفضيل بين الخلفاء ، وقد مر بنا الاتجاه المعتدل لدى متأخرى الإباضية إلى إيثار التوقف فيها . وعنها يقول ابن تيمية : " إنها ليست من الأصول التى يضلل المخالف فيها عند أهل السنة " (٣) .

وبعد ؛ فإن أروع ما فى الفكر الإباضى السياسى هو روح المساواة الإنسانية ، ومبدأ الشورى أو الديمقراطية الذى يقوم على هذه المساواة ويتسق مع مذهب يحترم العقل والخبرة مع الالتزام بالوحى والشريعة ، وهو ما يحق للعمانى المعاصر أن يفخر به اليوم ، فى عالم يعتبر هذه المبادىء أساس الشرعية فى كل المجتمعات الإنسانية .

ب- أما من الناحية الاجتماعية

فإن روح المساواة والتكافؤ والتكافل بين المسلمين فى حياتهم الاجتماعية التى تتخلل الفكر الإباضى لا تقتصر على المجال السياسى بل تمتد إلى الحياة

---

(١) انظر بدوى : ٤٦ ، ١٥٦ وقارن حسن الشافعى : لمحات من الفكر الكلامى ، دار الثقافة العربية بمصر ١٤١٣ هـ ، ص ٣٦٠

(٢) انظر السنهورى : الخلافة .

(٣) ابن تيمية : العقيدة الواسطية ط مصر بلا تاريخ ، ص ٢٦ .

الاجتمـــاعية أيضــا ، وهى النـاحية التى نود أن ننوه بها فى هذا المقام ، وإن أغلها أكثر الباحثين الذين تجذبهم الافكار والتطبيقات السياسية بوجه خاص .

١- وأول ما نذكره فى هذا الصـدد حـرص الإباضيـة علـى وحـدة الأمـة ، وعدم تبديد طاقتها فى الخلافات الداخلية ، والمفاصلة مع أدعيـاء الخـروج وضحايـا الطموح السياسى والمراهقة الفكرية . وإذا كان ابن إباض قد عبر عن هـذا الموقـف فـى حسـم ، وذادت عمـان عـن حياضهـا موجـات البغـاة والغـلاة مـن النجـدات والصفارية، فإن الفضل الأكبر يعود إلى إمام المذهب جابر بن زيد الذى جعل أساس توجيهـه لأهـل الاسـتقامة مبـادئ ثلاثـة : هـى عـدم الهجـرة لمجتمـع المخـالفين مـن الموحدين ، وكفكفة نوازع الخروج والاحتكاك بالسـلطة ، والانصـراف إلـى الدعـوة والتربية ، مؤثـرا أن يبنـى للمستقبل بـدل أن يبـدد قـوى الحـاضر ، وأن ينظـر إلـى المجتمع ككل بدلا من التركيز على السلطة أو الصفوة الحاكمة (١) . ثـم جـاء بعده تلميذه أبو عبيدة فعمل على أن يجعل - كما يقول د. خليفات - " من أتباعه مجتمعـا تسوده المودة والمحبة والإخاء ... وتسيطر عليه روح الجماعة ، وكان يحثهم علـى التآلف والتعاون فيما بينهم ، كما طلب من الأغنيـاء أن يكونـوا عونـا للفقـراء وسـندا لهم ... وقد لبى الأثرياء منهم هذا الطلب بحماس شديد " (٢) ؛ " فلم يكن العلم عنـد جابر بن زيد والصفوة من علماء عصره - كمـا يقـول د . أحمـد درويـش - مجـرد بحث جاد واستقصاء متصل ... وإنما كان العلم سلوكا ... ومحاولـة لإقامـة مجتمـع إسلامى حقيقى " (٣) . وهذا ما نرجوه أن يقدمه المجتمع العمـانى النـاهض نموذجـا للأمة الإسلامية فى أزمتها الحاضرة .

٢- ومن الظواهر التى تسترعى النظر فى الحـركة الإبــاضية عنايتهــا

---

(١) انظر عبد المجيد بدوى ٦١ - ٦٢ .

(٢) خليفات : مرجع سابق ١١٣ .

(٣) أحمد درويش ١١١ .

بالشباب ، ولئن كان هذا الأمر طبعيا فـى مجتمعاتنـا اليـوم فإنـه لـم يكـن كذلـك فـى الماضى .ولعل النزعة الإيجابية ، والروح العقلانية المتحررة ، والالتزام الأخلاقـى، والاهتمام بهموم الأمة فى الفكر الإباضى ، أمور راقت للشباب واستقطبت جهده فى ذلك الزمان المتقدم ، فتلاقى وعى الشيوخ بحماس الشباب . ولا نكـاد نجـد بـروزا للظاهرة الشبابية ، لدى الدعوات المختلفة التـى زخـر بهـا المجتمـع الإسـلامى فـى الماضى ، كما هو الحال فى الحركة الإباضية . وقـد كـانوا يحفظوننـا بـالأزهر مـن خطب أبى حمزة الشارى فـى أهـل مكـة : " وتذكـرون أصحـابى ، تعيروننـى بـأنهم شباب . شباب والله مكتهلون فى شبابهم ، غضيضة عن الشـر أعينهـم ، ثقيلـة عـن الباطل أرجلهم ، فنظر إليهم ربهم فى جوف الليل وهم قيام على أجزاء القـرآن كلمـا مر أحدهم بآية فيها ذكر النار بكى خوفا منها ، أو آيـة فيهـا ذكـر الجنـة طـار شـوقا إليها ... " فهل يعيد شباب اليوم صور الأسلاف فى بناء مجتمعاتهم على أساس مـن الالتزام الأخلاقى والسمو الروحى والإيجابية ؟؟

٣- والمرأة أيضا ، قد يستغرب بعض المعاصرين ، نعم ، لقـد عنيـت هـذه الحركة العجيبة بأمر المرأة المسلمة ودورها فى بناء المجتمـع وتنميتـه وإصلاحـه ؛ فالمهمة واحدة والمسؤلية عن ذلك مشتركة فـى منطـق القـرآن الكريـم " **والمؤمنـون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكـر ويقيمـون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيـز حكيم** " (١) . لا محل إذن للاستغراب ، لقد بدأ الإمام جابر هذه العنـاية واستن هـذه السنة ، وأحياها ، فتابعه شيوخ المذهب من بعـد ؛ تقـول هنـد بنـت المهلب : " كـان

(١) التوبة - الآية ٧١ .

جابر بن زيد أشد الناس انقطاعا إلى وإلى أمى ؛ فما أعلم شيئا كان يقربنى إلى الله إلا أمرنى به ، ولا شيئا يباعدنى عن الله إلا نهانى عنه ، وما دعانى إلى "الإباضية" قط ولا أمرنى بها ، وإن كان ليأمرنى أن أضع الخمار – ووضعت يدها على الجبهة – " (١) ، ولست أجد ضرورة للتشكك فى هذه الواقعة فهى لا تعارض دور الرجل فى الحركة ، ولكنها تفيد شيئا هاما ؛ هو أن أنجح أساليب الدعوة هو ما تم بطريق غير مباشر – فرحم الله الجميع .

أما أبو عبيدة فقد واصل السعى فى هذا السبيل بمزيد نشاط وعناية ، فقد سئل عن " امرأة أعجمية لا تفقه العربية ، ولا تقرأ ولا تتعلم : هل تعطى من الزكاة؟ فأجاب بأنها تعطى على قدر فقرها ، إن كان جهلها بالتعليم للبلادة أو غير ذلك . أما إن كان جهلها سببه التضييع والإهمال فلا تعطى شيئا " (٢) ترى لو رأى أبو عبيدة نساء أمتنا اليوم ماذا كان يفعل ؟ أما هو فقد حاول الإصلاح فى عصره ؛ "سألته امرأة من أتباعه أن يسمح لها بالمقام فى مكة بعد أن أدت فريضة الحج ، فقال لها : الخروج أفضل " (٣) . وكان – رضى الله عنه – ربما عقد مجالس الدعوة العامة " فى بيوت النساء العجائز ، أو فى بيوت اللاتى انخرطن فى الدعوة من أصحاب النفوذ السياسى ؛ مثل سعيدة زوجة خال المهدى العباسى الذى كان وليا للعهد آنذاك ... " (٤) .

وهكذا كان للمرأة الإباضية " دورها الفاعل والمؤثر ... منذ وقت مبكر ، وقد استمر الإباضية حريصين على التمسك بهذه السنة فى مجتمعاتهم المتعددة ،

---

(١) أحمد درويش ٢٦٩ .

(٢) عبد المجيد بدوى ٢١٦ .

(٣) السابق ٧١ .

(٤) السابق ٦٦ .

وفى عصورهم المختلفة ، وقد أفادوا كثيرا من العنصر النسائى " (١) ، وربما كان من مظاهر ذلك ما يرويه الشيخ على معمر عن إباضية ليبيا ؛ أنه " اشتهر لهم عدد كبير من العلماء ... كما اشتهرت لهم مدارس عامرة ، بأنظمة تربوية رائعة ، زودت بأقسام داخلية لإفادة الطلبة الغرباء ، تحت إشراف مربيات قديرات ؛ فنبغ منهن عالمات جليلات سجلت لهن آراء وأقوال فى مسائل الشريعة ، وكان بعضهن يشتركن فى مناظرات مع كبار العلماء ، ويسجلن على بعضهم فوزا واضحا ، وكان لبعضهم مواقف حازمة فى قضايا خطيرة من شئون السياسة والمجتمع " (٢) وليس بمستبعد مع النهضة العمانية الحاضرة أن نرى مثيلات هؤلاء بإذن الله .

بقيت الآن كلمتان عن الجانب اللغوى والجانب الروحى من التراث الإباضى .

فأما الجانب اللغوى :

فإنى اعتقد جازما أن اللغة ، لكل قوم ولأفراد هذا القوم ، مقوم أساسى من مقومات الشخصية الجماعية والفردية .

وأحسب أن تاريخنا يقول : إنه بالرغم من أن العديد من المتكلمين فينا والدعاة قد أحسنوا القول وأجادوا الكلام ، فإن شيوخ الإباضية قد نالوا من ذلك سهما وافرا وحظا وافيا . صحيح أن المذهب يؤمن بالمساواة الإنسانية ويتوجه إلى المسلمين على اختلاف ألسنتهم وألوانهم ، وقد كان أشهر أئمة الظهور فى المغرب من بنى رستم ، وهم ينزعون إلى عرق فارسى ... وكان القوم يؤمنون بوجوب الطاعة ولو تأمر عليهم عبد حبشى . ولكن التجارب التى مارستها الحركة

(١) السابق ٧٢ .

(٢) على يحيى معمر : الإباضية – دراسة مركزة ٣٥ .

الإباضية، والمجتمعات التى سادتها ، كانت فى الأغلب عربية خالصة ، وعلى رأسها عمان ، التى منهـا خرج البيان العربى فى أعرق ألحانه الشعرية ، فكان طبيعيا وقد خالطت بشاشة الإيمان فيها القلوب ، وحملت النفوس أمانة الدعوة ، أن يصدر عنها وعمن يشاركونها موقفها ، أدب رصين حى ، يدفع عن قضية ويذود عن رأى ، وهذا ما نجده فى خطب أبى حمزة وشعر عمران كما مر بنا ، ونجده كذلك على لسان جابر وأبى عبيدة والربيع بن حبيب وإن غلب عليه الفقه أو الرواية أو أسلوب النصيحة والدعوة ، ولا غرو فقد نشأ القوم فى بيئة عربية خالصة ، وخاضوا أهوالا ، وكابدوا من البلاء أشكالا :

أقول لها وقد طـــارت شعاعا ... من الأبطـــال ويحك لن تراعى

فإنك لو ســـألت بقـــاء يوم ... على الأجل الذى لك لن تطاعى

فصبرا فى مجال الموت صبرا ... فما نيل الخـــلود بمستطـــاع

ولا ثوب البقاء بثوب عـــز ... فيطوى عن أخى الخنع اليراع

سبيل الموت غـــاية كل حى ... وداعيـــه لأهل الأرض داع

إن السليقة ناصعة وافرة ، والتجارب دافقة زاخرة ، والقضية شاهدة حاضرة ، فكيف لا يجود الشعر ويحلو الكلام ؟ فإذا ما ظهر الفقه واستحكم الجدل وذاعت الدعوة ؛ جاءت أسباب جديدة وصيغ مستحدثة وأساليب مخترعة ، لفن القول وتصريفه والسمو به .

وكان الخوارج قد سبقوا إلى ذلك اللون الأخير ، إذ كانوا "أول من فتح باب الفلسفة الدينية ، والفقه السياسى العقلى ، وبذلك برهنوا على نفاذ فى الفكر ، وقوة فى الاستدلال ، وبراعـة فى إثـارة المشكـلات (١) " حتى لقد ضاق بذلك البعض

(١) عمار طالبى ١١٩ – ١٢٠ .

منهم :

كنا أنـــاســـا على دين فغيرنـــا	**طول الجدال وخلط الجد باللعب**
ما كان أغنى رجالا ضل سعيهمو	**عن الجدال وأغناهم عن الخطب**

أما أصحابنا الإباضية فلم يضيقوا به لأنه كان وسيلة دعوة وسـبيل هدايـة ، لا طريق تغير عن الحق أو إعراض عنه .

وفى النهضة العمانية حس نافذ ووعى صادق بجمال العربية وجلالة تراثهـا العريق ، فهى منه تمتاح وعليه تبنى وإليه تضيف ، ونحن ندعـو بـالمزيد ، ونتطلـع إلى الجديد . " والبيان ؛ بعد ، هو نعمة الله الكبرى التى أنعـم علـى عبـاده .. كذلـك علمنا ربنا سبحانه إذ قال " **علم القرآن خلـق الإنسـان علمـه البيـان** " فمـن استهان بالكلمة فقد استهان بأفضل آلاء الله على عباده ... " (١) .

وأما الجانب الروحى :

فإن الإنسان ليس مجرد عقل أو لسان ، أو جثة شـاخصة وكيـان ، بـل هـو مع ذلك ومن ورائه روح وقلب " **إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب** ... " (٢) . وإذا جـــاء حديث الروح جـــاءت إلى الوعى قيمـــة الذكر ، وهذا حق خـــالص ؛ " **ألا بذكر الله تطمئن القلوب** ... " (٣) ، وقد ضرب النبى صلـى اللـه عليـه وسـلم مثلا : فقال : " مثل الذى يذكر ربـــه والذى لا يذكـــره كمثـل الحى والميت " (رواه

---

(١) محمد بن سعيد : فضل العربية . ط دار البخارى بالقاهرة ص ٣٩ .

(٢) سورة ق – الآية ٣٧ .

(٣) الرعد : الآية ٣٧ .

البخارى) (١) ، وسأل أصحابه يوما " ألا أنبئكم بخير أعمالكم ، وأزكاها عند مليككم، وأرفعها فى درجاتكم ، وخير لكم من إنفاق الذهب والفضة ، وخير لكم من ان تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم ؟ قالوا : بلى ، قال : ذكر الله تعالى " – رواه الترمذى ، قال الحاكم أبو عبد الله : إسناده صحيح (٢) . فالقلب الحى جانب جوهرى من شخصية المؤمن ، وقد مربنا كيف كان شباب الإباضية يقضون ليلهم فى الذكر ، تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم ، ولئن رأى بعض العلماء أن زهدهم غلب عليه الخوف من النار ، فقد كان الشوق إلى الجنان لحنا آخر طارت به قلوبهم إلى الملأ الأعلى (٢) .

ولكن الحياة الروجية تزدهر حقا باستعلاء المؤمن على حطام الدنيا ، "روى الحصين عن جابر بن زيد أنه قال : سألت ربى ثلاثا فأعطانيهن : سألت زوجة مؤمنة وراحلة صالحة ، ورزقا حلالا كفافا يوما بيوم . وقال لأصحابه : ليس منكم رجل أغنى منى ، ليس عندى درهم ولا على دين " (٣) .

والحياة الروجية تزدهر بالخلق الحسن ، فجوهر الدين الخلق ، قال الحارثى فى " العقود الفضية " عن جابر : " كان غاية فى الأخلاق والجود والكرم ، خرجت زوجته آمنة إلى الحج ، ولما رجعت شكت إليه سوء معاملة الجمال ، فخرج إليه وأدخله داره ، واشترى لإبله علفا ، وعولج له طعام ، واشترى ثوبين كساه بهما ، ودفع له بما كان مع آمنة من قرب وإداوة وغير ذلك . فقالت : أخبرتك بسوء

---

(١) النووى : رياض الصالحين ، دار الكتب العلمية بيروت ، ص ٣٨٤ .

(٢) السابق : ٣٨٦ .

(٣) عمار الطالبى ١٠ ، ١٩٣ .

(٤) أحمد درويش ٢٢٧ .

العشرة ، ففعلت ما أرى ! فقال : أفنكافيه مثل فعله فنكون مثله ؟ بل نكافيه بالإساءة إحسانا وبالسوء خيرا " (١) .

ووصفه أبو نعيم الفضل بن دكين فى " الحلية " فقال : "المتخلى بعلمه عن الشبه والظلماء ، والمتسلى بذكره فى الوعورة والوعثاء ، جابر بن زيد أبو الشعثاء، كان للعلم عينا معينا ، وفى العبادة ركنا ركينا مكينا ، وكان إلى الحق آيبا ، ومن الخلق هاربا ... " (٢) أ هـ .

وفى الختام أود أن أنبه إلى أنه بالوسطية والإيجابية فى الجانب الاعتقادى ، وبالتفتح والعقلانية فى الجانب الفكرى ، وبالديمقراطية السياسية والاجتماعية فى المجال الاجتماعى ، وبالجمال البيانى والأصالة فى الجانب اللغوى والثقافى ، وبالزهد والأخلاق والذكر فى الجانب الروحى تزدهر الشخصية العمانية بل والمسلمة بوجه عام وتزداد رسوخا وقوة ، وتطالع عالم اليوم بجمال الحنيفية وسماحة الإسلام ، فى ثقة ونبالة وكرامة ، وتلك هى القيم التى قدمها لهم " أهل الاستقامة " .

يروى أن مازن بن غضوبة سأل النبى – صلى الله عليه وسلم : " ...يا رسول الله البحر ينضح بجانبنا ، فادع الله فى ميرتنا وخفنا وظلفنا ، قال الرسول الكريم : اللهم وسع عليهم فى ميرتهم وأكثر خيرهم من بحرهم . قال مازن : زدنى، قال الرسول – صلى الله عليه وسلم – داعيا لأهل عمان : اللهم لا تسلط عليهم عدوا من غيرهم . ثم قال : قل يا مازن آمين ، فإن آمين يستجاب عندها الدعاء"(٣).

---

(١) السابق ٢٥٧ .

(٢) السابق ٢٠٥ .

(٣) السابق ١٤.

مالك بن نبى وفلسفته الإصلاحية

د. جمال رجب سيدبى*

تمهيــــد

يعتبر مالك بن نبى ، من المفكرين القلائل ، الذين أهتموا بـالبحث والتنقيب فى مشكلاتنا المعاصرة ، كمشكلات النهضة ، والتقدم ، والحضارة .

فهو مفكر مهموم بمشكلاته ، سيما أنه المفكر الذى عاش فى ظل الاستعمار وخبرة عن معايشة ، هذا فضلا عن فكره الموسوعى ، والذى ينم عن ثقافة إسلامية رصينة ونظر فلسفى عميق ، بجانب انفتاحه على الثقافة الغربية .

لم يكن مالك ، مجرد منظر فكرى أو أيدلوجى للقضايا والمشكلات ، بقدر ما كان له هدف وغاية أكبر من ذلك بكثير ، فهو يهدف من وراء فكره تغيير الواقع الاجتماعى .

لم يكن مالك يود تأسيس مذهب فكرى يوتوبى مثل يوتوبيا الفارابى فى (مدينته الفاضله) ، أو يوتوبيا توماس مور فى العصر الحديث ، إنما كان يهدف

(*) مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية التربية جامعة قناة السويس .

تأسيس فلسفته الإصلاحية على ضوء من نظرته الواقعية لتغيير الواقع الاجتماعى ، وتصحيح المفاهيم من أجل بعث الهوية العربية والإسلامية من جديد .

ومفكرنا مالك ، لم يكن بدعا فى هذا المجال ، فهو قد اقتفى فى ذلك اثر من سبقوه ، وسار على دربهم ، أمثال : جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده فى فكرنا الحديث .

فلقد كانا جمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبده رائدين فى هذا المجال ، بل نعتقد أن البدايات الأولى للفلسفة الإصلاحية فى فكرنا الحديث تبدأ منهما ، وإن كان هناك اختلاف بينهما فى المنهج (١) .

وتجدر الإشارة إلى أن مفكرنا مالك أقام فلسفته الإصلاحية على عدة أسس ومقومات ، انطلق منها فى بناء منظومته الفكرية ، وهو يؤصل لهذه الفلسفة بتشييد بناء متين الأركان ، حتى لا يكون عرضة للرياح والأعاصير .

وسوف نشير إلى بعض الأركان الرئيسية فى فلسفته :

العقيدة أساس فلسفته الإصلاحية

لا نكون مبالغين إذا قلنا إن العقيدة الإسلامية هى الأساس المرجعى المكين انطلق منها مفكرنا ، يشيد فلسفته الإصلاحية على مستويات عدة سواء كان المستوى الثقافى والتربوى ، والمستوى النهوضى الحضارى ، والمستوى الاقتصادى ، والمستوى الاجتماعى .

---

(١) نود الإشارة إلى الاختلاف المنهجى بين كل من الشيخ جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده ، فبينما يؤثر الأول طريق الحماس والثورة ، والهاب حماس الجماهير كطريق للتغيير المنشود ، يؤثر الثانى طريق التربية والتعليم للأمة كطريق للتغيير ، وفى ظننا أن كلا المنهجين على صواب وخاصة فى هذه المرحلة التاريخية الصعبة ، وإن كان البعض يرى أن الطريق الثانى أجدى وأدوم .

فهو – بادىء ذى بـدء – ينطلـق مـن نظـرة شـمولية فـى كافـة المجـالات ، وعلى كل المستويات ، ينطلق من أيدلوجيا إسلامية مؤمن أشد ما يكون الإيمـان أننـا لم نستثمر هذه (العقيدة) الاستثمار الصحيح ، حتى نستفيد منهـا فـى أمـور معاشـنا ومعادنا ، حول هذا الفهم تدور رحى أفكار ابن نبى وفلسفته الإصلاحية .

لقد اهتم مالك بن نبى بمشروعه الإصلاحى فـى خـلال العديـد مـن مؤلفاتـه وسوف نرى أن الأفكار عند مفكرنا تفعـل فعلتهـا فـى النفـوس ، وان الأفكـار الحيـة تحتاج إلـى الأشـخاص الذيـن يتفـاعلون مـع هـذه الأفكـار ، ويكـون أثرهـا فـى عـالم الأشياء ، أو ما أسماه مالك (بعالم الأفكار والأشخاص والأشياء) ومـن الممكـن أن تتحول هذه الأفكار الحية إلى أفكار ميتة إذ لم تجـد الأشـخاص الذيـن يحملونهـا ولا التربة الصالحة التى تنبت فيها .

– تشخيص الداء والدواء للقضايا والمشكلات

ينطلـق مـالك كمفكـر مهمـوم بقضايـا أمتـه بتشـخيص الـداء ويحـاول فـى مشروعه الحضارى تشخيص الدواء ، وليت مالك اقتصـر علـى همومـه المعـاصرة ومشكلات الامة على كافة مستوياتها ، ولكنه يحاول بحدسه العميق البحث والتنقيب فى اغوار تاريخنا الحضارى الإسلامى ، محاولا ترسـم مسيرة الإنسـان الحضاريـة وتفاعله مع الواقع الاجتماعى مستفيدا الدروس والعبر فى معالجة مشكلاته الراهنة .

ففى رأيه أن الإنسان المسلم المهزوم فى حقبة – ما – من التاريخ يشبه إلى حد كبير إنسان الوقت المعاصر الذى أصبح مصاب بداء القابلية للاستعمار .
فهو لم يقف متفرجا مـن مسـرح التـاريخ ، ولكنـه أوقعنـا شـئنا أم لـم نشـأ فـى حلبـة التاريخ ، هذا مع الأخذ فى الاعتبار أننا قد نختلف مع مفكرنا فى فكـرة مـن الأفكـار أو حول تفسير من تفسيراته التاريخيـة ، لكـن يحسـب لمفكرنـا أنـه لـم يقـرأ التـاريخ بقصد المتعة العقلية ، بقـدر مـا أنـه عـاش فـى اعمـاق التـاريخ ! وحـاول أن يرصـد

منحى الصعود والهبوط فى تاريخ حضارتنا العربية والإسلامية ، فهو لم يقف عند حدود الأصالة بقدر ما حاول أن يعصر هذه الآراء والأفكار لخدمة حضارتنا وثقافتنا المعاصرة .

الموقف النقدى والبنائى فى فلسفته

يتسم المنهج الإصلاحى عند مالك بن نبى بالموقف النقدى ، فهو ينقد الآراء والأفكار ، ثم يتبع ذلك ، بأفكاره الإيجابية البنائية ، وبهذا المسلك ، تعتقد أن مفكرنا مالك قد أرسى مبدأ منهجيا هاما فى فلسفته الإصلاحية ، وكما سنعرض أثناء عرضنا لمثل هذه المعالجات .

نعتقد أن هذه أهم مقومات الفلسفة الإصلاحية عند مفكرنا مالك ، ثم نتبعها بمجالات الأصلاح .

مجالات الإصلاح فى فلسفته

نود أن نشير إلى أن مالك بن نبى اهتم بمجالات عدة ، فى فلسفته الإصلاحية ، فهو يحاول أن يرسم الطريق للتخلص من التبعية للإستعمار ، وأن تكون لنا شخصيتا العربية والإسلامية المميزة ، وكان عليه تبعة كبرى ، ومهام جسام ، لذلك نرى مفكرنا يحاول أن ينفذ إلى عمق المشكلات لكى يسبر غورها ، وسوف نعرض لهذه المجالات .

أ- المجال الحضارى :

عرض مالك لمشكلاتنا تحت عنوان مشكلات الحضارة ففى داخل هذا الإطار تتمحور معظم القضايا والمشكلات ، وكما قلنا بصدد عرضنا للمقومات الأساسية والمنهجية لفلسفته أنه غالبا ما يبدأ بالتقويم والنقد ثم يتلو ذلك بالآراء البنائية والإيجابية .

من أجل هذا ينعى مفكرنا مالك بن نبى ما آل إليه حالنا ، حيث أننا أصبحنا مستهلكين للتكنولوجيا لا منتجين لها ، وهذا فى رأيه من الأمور الخطيرة فى الصراع الحضارى فهو يرى " أن العالم الإسلامى يعمل منذ نصف قرن على جمع أكوام من منتجات الحضارة ، أكثر من أن يهدف إلى بناء حضارة ، وقد تنتهى هذه العملية ضمنا إلى أن نحصل على نتيجة ما بمقتضى ما يسمى بقانون الأعداد الكبيرة، أعنى قانون الصدفة ، فكوم ضخم من المنتجات المتزايدة ، دائما يمكن أن يحقق على طول الزمن ، وبدون قصد (حالة حضارة) ، ولكننا نرى فرقا شاسعا بين هذه الحالة الحضارية ، وبين تجربة مخططة كتلك التى ارتسمتها روسيا منذ أربعين عاما والصين منذ عشر سنوات ، هذه التجربة تبرهن على أن الواقع الاجتماعى خاضع لنهج فنى معين ، تطبق فيه (قوانين (الكيمياء الحيوية) و (الديناميكية الخاصة) سواء فى تكوينه أم فى تطوره (١) .

بعد هذه الرؤية النقدية يقدم مفكرنا مالك الرؤية الإيجابية البنائية لمفهوم الحضارة الحقيقى ، فالأمر لم يعد مجرد استهلاك بقدر ما هو إبداع وابتكار ولن يتم ذلك إلا فى إطار هذه العلاقة الجدلية بين الثلاثة أعمدة الرئيسية – فى رأيه –
وهى حضارة = إنسان + تراب + وقت (٢) وفى هذه العوامل ينحصر رأس مال الامة الاجتماعى الذى يمدها فى خطوتها الأولى فى التاريخ (٣) .

ويذهب مالك إلى ان العالم الإسلامى قد اكتنفه الأوبئة وبات السوس ينخر فى كيانه ، تخلف عن الركب الحضارى : لقد ظل العالم الإسلامى خارج التاريخ

(١) مالك : شروط النهضة ترجمة د . عبد الصبور شاهين دار الفكر ص٤٤
(٢) نفس المرجع : ص٤٥
(٣) نفس المرجع : ص٥٠

دهرا طويلا ، كأن لم يكن له هدف ، استسلم المريض للمرض ، وفقد شعوره بـالألم حتى كأنه يؤلف جزءا من كيانه وقبل ميلاد هذا القرن سمع من يذكره بمرضـه ، ومن يحدثه عن العناية الإلهية ، التى استقرت على وسادته ، فلم يلبث أن خرج من سباته العميق ولديه الشعور بالألم ، وبهذه الصحوة الخافتة تبدأ بالنسبة للعالم الإسلامى حقبة تاريخية جديدة يطلق عليها النهضة (١) .

ب- المجال السياسى

احتلت الأفكار السياسية مكانا هاما فى فكر مالك ، وهـو فـى هذا الصدد ، يـود أن يبعث الروح والهمم فـى نفس الامـة ، فلم يكن يهدف من وراء كتاباته السياسية التنظير ، بقدر (ما كان يهدف التغيير والفاعلية فى الواقع السياسى .

ويرى مالك أن الإصلاح السياسى ، يبدأ من تغيير الإنسان والمجموع وليس الهدف مجرد تغيير الحكومات أو على حد تعبيره ، فالحكومة مهما كانت ماهى إلا آله اجتماعية تتغير تبعا للوسط الذى تعيش فيه وتتنوع معه ، فإذا كان الوسط نظيفا حرا ، فما تستطيع الحكومة أن تواجه بما ليس فيه ، وإذا كان الوسط متسما بالقابلية للإستعمار ، فلابد أن تكون حكومته استعمارية .

هذه الملاحظة تدعونا لأن نقرر أن الإستعمار ليس عبث السياسيين ، ولا من أفعالهم بل هو من النفس ذاتها التى تقبل ذل الاستعمار ، والتى تمكن له فى أرضها (٢) .

---

(١) نفس المرجع : ص٤٠

(٢) مالك بن نبى : شروط النهضة ترجمة عبد الصبور شاهين دار الفكر بسورية ١٩٨٦ ص٣١

إن جوهر المسألة هو مشكلتنا العقلية ، ونحن لازلنا نسير ورؤسنا فى الأرض وأرجلنا فى الهواء وهذا القلب للأوضاع هو المظهر الجديد لمشكلة نهضتنا(١) .

يشخص مالك العلاقة بين السياسة والاستعمار من جهة ونهضته الامة وإصلاحها السياسى من جهة أخرى ، فى طرح جديد لا تحكمه العواطف السطحية، بقدر ما هو يحاول أن ينفذ إلى أعمق أعماق المشكلات ويحاول أن يسبر غورها ويضع يده على الداء محاولا تشخيص الدواء ، بقدرة وعقلية فذة ، تنم عن عقل ينفذ إلى الجوهر عابرا القشور إلى اللباب ولعل تلك سمة الفلسفة والتفلسف التى اتسم بها مفكرنا .

ويعزو مالك إلى جمال الدين الأفغانى ، الدور الكبير فى جهوده الرائدة فى سبيل إعادة التنظيم السياسى للعالم الإسلامى (٢) وإن كان لابن نبى العديد من المآخذ على جمال الدين منها أنه قصد اصلاح القوانين دون الاهتمام باصلاح الإنسان(٣) ورغم هذه الانتقادات الحادة أحيانا إلا أنه لا ينكر دور المصلح الكبير الشيخ محمد عبده بل هو يعتقد : أن جزءا كبيرا مما حققه العالم الإسلامى ، وما قدره راجع إلى مجهود الشيخ محمد عبده ومدرسته ، وأما مابقى بعد ذلك فهو راجع إلى تيار المدينة الحديثة .

ويعود مفكرنا إلى الأصالة ، وإلى أفكار السلف حول الفكر السيـــاسى ،

---

(١) المرجع نفسه : ص ٣٦

(٢) مالك بن نبى : وجهة العالم الإسلامى ترجمة عبد الصبور شاهين ١٩٨٥ ص٤٥

(٣) المرجع نفسه : ص ٤٥

ومدى ارتباط الأخلاق والقيم السامية بالنهج السياسى ، ولعل هذا الراى يعود كما قلت إلى مرجعية المفكر الإسلامية فهو يقول : لقد كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، يحاسب نفسه دائما ، وكان يبكى من ذنوبه رجاء أن يغفرها الله له ، ولكن العالم الإسلامى قد فقد هذه الروح منذ بعيد ، فلم يعد أحد يؤنب نفسه أو يتأثر من خطيئته أو يبكى على ذنوبه . وهؤلاء هم القادة والموجهون وقد خيم عليهم شعور بالطمأنينة الأخلاقية ، فلم نعد نرى زعيما يعترف على الملأ بأخطائه (١) .

هكذا يضع مفكرنا مالك يده ، على بيت الداء ، ويأسى على غيبة المثل الأعلى الإسلامى ، مثلما وجدنا المثل والقدوة فى شخص سيدنا عمر وغيره من الأعلام فى فكرنا الإسلامى ، ويرى مالك أن غيبة القدوة أس الداء والبلاء ، بل يعتقد أنه : هكذا غرق المثل الأعلى الإسلامى ، المثل الأعلى للحياة وللحركة فى فيضان من التعالى والغرور ، بل فى ذلك التنوع الذى يتصف به رجل الدين ، حين يعتقد أنه بتأدية الصلوات الخمس قد بلغ ذروة الكمال ، دون أن يحاول تعديل سلوكه واصلاح نفسه ، فهو كامل كمال العقم ، أو كمال الموت والعدم ، وبذلك تختل حركة التقدم النفسى فى الفرد والمجتمع ، فإذا بالذين اطمئنوا لفقرهم الروحى ولنقصهم العصبى يصبحون قدوة فى الخلق ، فى مجتمع تقود الحقيقة فيه إلى العدم (٢) .

إن هناك حركة ينبغى ألا يغيب عن نواظرنا ، وإلا غابت عنا جواهر الأشياء ، فلم نر منها غير الظواهر ، هذه الحركة لا تبدأ بالاستعمار ، بل بالقابلية له ، فهى التى تدعوه (٣) .

---

(١) مالك بن نبى : وجهة العالم الإسلامى ص ٧٧

(٢) نفس المرجع : ص ٧٨

(٣) مالك بن نبى : نفس المرجع صـــ٨٤ ، انظر أيضا بين الرشاد والتيه ص١٧٤

إن مقاومة الاستعمار تكون أولا بمحاولة تحقيق الانتصار فى الصراع الفكرى ، بحيث إذا تم ذلك يكون الامر الطبيعى أن ينتج عن ذلك الانتصار السياسى والاقتصادى فى كافة المجالات (١) .

ويرى مالك فى فلسفته السياسية ، ورؤيته الإصلاحية ، بأن الاستعمار لا يتصرف فى الأمور بطريقة عفوية ، بل بأيدلوجيا مخططة واستراتيجية محكمة حتى يحول بين الفكر والعمل ، إن الاستعمار يحاول أن يضرب كل قوة مناهضة له، تحت أية راية اجتمعت (٢) .

فالاستعمار يدبر مكائده عن معرفة تامة بالنفسية المسلمة ، فهو يعرف النقص الذى يمنع عقولنا من أن يضع الوقائع الارتباط اللازم الذى يجعلنا نضعها تحت قاعدة موحدة ونستخلص منها حقيقة عامة (٣) .

هكذا بدهاء ، شديد يعيش الاستعمار فى أعماتنا ، بل حدا الأمر بمفكرنا أن يعتقد أن الاستعمار يجعل منا أبواقا يتحدث فيها وأقلاما يكتب بها ، إنه يسخرنا وأقلامنا لاغراضه ، يسخرنا له بعلمه ، وجهلنا ، والحق أننا لم ندرس بعد الاستعمار دراسة علمية كما درسناهو ، حتى أصبح يتصرف فى بعض مواقفنا الوطنية وحتى الدينية من حيث نشعر أولا نشعر (٤) .

---

(١) د . أسعد السحمرانى : مالك بن نبى مفكر إصلاحيا الناشر دار النفائس بيروت ١٩٨٦ ص١٤١

(٢) انظر مالك بن نبى : الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة ص ٢٩

(٣) نفس المرجع : ص ٥٣

(٤) مالك بن نبى : شروط النهضة ص ١٥٥

ويوضح مالك موقف الإسلام من السياسة على مستوى الحاكم والمحكوم فيرى : أن الشريعة الإسلامية قد جسدت الفلسفة السياسية فى العلاقة المتبادلة بين المحكوم والحاكم . فعلى المواطن : السمع والطاعة لكنه فى نفس الوقت الذى يلحظ فيه تجاوزا من رجل السلطة لأحكام الشريعة يرفض السمع والطاعة . فالعلاقة المتبادلة تصبح مقطوعة (١) .

ويوضح مالك صفات الحاكم ، فهو ليس ذلك الرجل النزيه وحسب ، بل يجب أضافة صفة غاية فى الاهمية ألا وهى الكفاءة وأكثر من ذلك الملائمة . فأبوزر الغفارى وهو من أكثر وجوه عصر النبى صلى الله عليه وسلم سموا : سأل يوما أن يعين حاكما إمارة لكن الرسول صلى الله عليه وسلم رفض طلبه رغم ما كان يكنه للصحابى الجليل من تقدير عميق حتى آخر يوم من حياته ، فالنزاهة وحدها لا تكفى (٢) .

إن النزاهة والكفاءة صفتان مطلوبتان فى رجل السلطة مهما كانت مرتبته(٣) .

هكذا يدعونا مالك أن نتواصل بين القديم والحديث ، أو الموروث والجديد ، أو الأصالة والمعاصرة ، فيقول : وإلى هذه القدوة السامية ينبغى أن نقارن تنظيماتنا وأفكارنا السياسية الحالية فى العالم الإسلامى المعاصر لنقيس تخلفنا عن هذا النموذج (٤) .

---

(١) مالك بن نبى : مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى ترجمة بسام بركه دار الفكرص ١٣٣

(٢) مالك : مشكللة الأفكار ص ١٣٣ ، انظر أيضا نهج البلاغة للامام على ابن أبى طالب بشرح الشيخ محمد عبده الناشر دار المعرفة ص ٥١

(٣) نفس المرجع : ص ١٣٤

(٤) نفس المرجع : نفس الصفحة .

وإننا لبعيدون عنه فى منهجى السياسة الإسلامية الحالية اللذين يوجدان فى البلاد المتخلفة ، فالنهج الذى يسمى (محافظ) ، أو النهج الذى يسمى (تقدمى) لا يوجد فيها إلا الاهتمام بكسب ثقة الجماهير التى تحكمها باعتباره اهتماما رئيسيا .

وفيما عدا واحد ضرب لبلاده المثل الأعلى فى الديمقراطية والتواضع السياسى الرائع ، حين تنحى عن طيب خاطر ، وتخلى عن مسئولياته رئيسا للدولة، لم يعرف العالم الإسلامى اليوم فى حياته السياسية (كتصرف ديجول) عقب الاستفتاء الذى لم يعطه أغلبية الأصوات عام ١٩٨٦ . فالسياسية لابد لها أن تكون : أخلاقية ، جمالية ، علمية ، لكي يكون لها معنى في مسيرة التاريخ (١) .

بهذا النهج ، يضع مفكرنا مالك الأطر والمحددات لرؤيته الإصلاحية فى المجال السياسى .

جـ- المجال الاجتماعى

أحد المحاور الرئيسية ، فى فلسفته ، فهو يعتقد أن الخلل الاجتماعى يتبعه بطبيعة الحال الخلل فى الجوانب الاخرى .

وفلسفة مفكرنا مالك الاجتماعية ، فلسفة حركية أو على حد تعبير أحد الدارسين ، أن الأفكار النظرية لم تكن هى موضع اهتمامه .

ومشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى ، كانت عنده بحثا فى الحركة والتفاعل واستقصاء الانعكسات والمعطيات (٢) .

---

(١) المصدر نفسه : ص ١٣٥

(٢) انظر : مقال على القرشى : التغير الاجتماعى عند مالك بن نبى ، مجلة الأمة العدد التاسع والستون ص ٢٨

إذن يدشن مفكرنا ، رؤيتـه الإصلاحيـة للتغيير فـى الواقـع الاجتمـاعى فـى مؤلفات عديدة ، فهو يرى : أن روح الإسلام هى التـى خلفت مـن عنـاصر متفرقـة كالانصار والمهاجرين أول مجتمع إسلامى . إن قـوة التماسـك الضروريـة للمجتمـع موجودة بكل وضوح فى الإسلام ، ولكن أى إسلام ، الإسـلام المتحـرك فـى عقولنـا وسلوكنا والمنبعث فى صورة إسلام اجتماعى (١)

نقول ، فرق ، وفرق كبير أن يكـون الإسـلام ، ممثـلا فـى صـورة نظريـة فقط، وبين أن يتحول إلى واقـع سـلوكى أو علـى حـد تعبيره الإسـلام المتحـرك فـى عقولنا وسلوكنا !

وينقد مـالك البـون الشاسـع فـى مجتمعاتنـا الإسـلامية ، بيـن منطـق القــول والعمـل ، فـإن المجتمـع الإسـلامى يعيـش طبقـا لمبـادىء القـرآن ، ومـع ذلـك فمــن الأصوب أن نقول : إنه يتكلم تبعا لمبادىء القرآن ، لعدم وجود المنطق العملـى فـى سلوكه الإسلامى ، ونظرة إلى واقعنا لترى الرجل الأوربى والرجل المسـلم : أيهمـا ذو نشاط وعزم وحركة ذاتيـة . ليـس هـو الرجـل المسلم بكـل أسـف ، الـذى يـأمره القرآن كما يعرف ذلك تماما – بقوله تعالى :

" واقصد فى مشيك " وقوله " ولا تمش فى الأرض مرحا "

إن هذه الرؤية النقدية ، من مفكرنا رؤية رجل عـاش فـى كنـف الحضـارة الغربية (فرنسا) وخبرها عن قرب ، وعاش فى مجتمعه الإسلامى ، والتحم به وهو يحاول أن يقدم لنا رؤية تحليلية للخلل الاجتماعى فى العالم الاسلامى .

ويذهب مالك إلى نقد آخر لهذه الصورة السلبية التى رآهـا فى مجتمعــه

---

(١) مالك : شروط النهضة ص ٩٠

الجزائرى . وهكذا كان شأن الجزائر – فإنها كانت حتى عام ١٩٢٥ م – على الرغم من إسلامها – تدين بالوثنية – التى قامت نصبها فى الزوايا ، هنالك كانت تذهب الأرواح الكاسدة لالتماس البركات ولاقتناء الحروزات الخوارق ... غير أنه ما إن سطع نور الفكرة الإصلاحية حتى تحطم ذلك المعبد (١) .

ويحلل مالك بثاقب فكره ، وحدسه الأصيل هذه المفارقة الغريبة ، وهذا التفسخ والإنفصام فى شخصية المسلم فيقول : وكثيرا ما رأينا فى جوانب المسجد أحد المصلين ذائبا فى دموعه ، بل لقد نرى الإمام نفسه ، وقد خنقته شهقاته وانفعالاته . ومع ذلك فإذا ما قضى هذا المستمع صلاته ، بقيت (الحقيقة) التى زلزلت كيانه فى المسجد ، لم تتبعه إلى الشارع ، فالمسلم حين يتخطى عتبة المسجد ينتقل إذن من حال إلى حال أخرى .

وهذا يضطرنا أن نسجل ملاحظتنا : إن هناك انفصالا بين العنصر الروحى والعنصر الاجتماعى ، هناك فرق بين المبدأ والحياة (٢) .

وتتمحور فلسفة مالك الاجتماعية ، حول هذه العلاقة الجدلية التى طرحها فى العديد من مؤلفات ، عالم الأفكار ، عالم الأشياء ، وعالم الأشخاص كمنظومة واحدة تتفاعل فيما بينها .

فالعلاقة الفاسدة فى (عالم الأشخاص) لها نتائجها السريعة فى (عالم الأفكار) وفى عالم الأشياء . والسقوط الاجتماعى الذى يصيب (عالم الأشخاص)

---

(١) نفس المرجع : ص ٢٨

(٢) مالك بن نبى : ميلاد مجتمع ص ١٠٥

يمتد لا محالة إلى الأفكار في صورة افتقار وفاقة (١) .

ففاعلية (الأفكار) تخضع إذن لشبكة العلاقات ، أي اننا لا يمكن أن نتصور عملا متجانسا من الأشخاص والأفكار والأشياء دون هذه العلاقات الضرورية . وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق ، كان فعالا مؤثرا (٢) .

إن شبكة العلاقات تتأثر تأثرا كبيرا عندما تصاب ذوات الأفراد بالتضخم فيصبح العمل الجماعي المشترك صعبا أو مستحيلا ، إذ يدور النقاش حينئذ لا لإيجاد حلول للمشكلات ، بل للعثور على أدلة وبراهين (٣) . مثل فقهاء عصر الانحطاط ، حيث لم يعودوا يكبون على المشكلات التي يثيرها المجتمع ، بل على حالات خيالية محضة كالبحث في جنس الملائكة (٤) .

إن العوالم الثلاثة في علاقة تفاعلية مع بعضها البعض ، فالأفكار الناجحة هي التي يضعها الكاتب بتوجيه من واقع القارىء المعاش ، ومن تطلعاته ، وهي التي تراعي الواقع المادي وطبيعة الواقع الذي تنظر له ، والأشخاص الناجحون ، هم الذين يحسنون استيعاب الأفكار وفهم واقعهم فيستطيعون تحديد الأهداف بما يتناسب مع الظروف ومع القدرات البشرية والمادية المتوفرة . فمن تفاعل الفكر مع الواقع الاجتماعي والطبيعي ، ومن تفاعل مجموع الشعوب مع الطبيعة والأفكار السائدة ، تنتج معادلة جديدة ، هي المؤثر على نجاح عملية التحضر ، هذه المعادلة هي المقياس لتوافق الأفكار والأشخاص والأشياء ، إنها معادلة العلاقات الاجتماعية،

---

(١) نفس المرجع : صـ ٤٥

(٢) المرجع نفسه : ص ٢٨

(٣) نفس المرجع : ص ٤٣

(٤) المجع نفسه : ص ٤٦

أو الصيغة الجديدة للمجتمع التى كانت عشرة الانسجام بين العوالم الثلاثة ، لأن النجاح من هذه الشبكة للعلاقات الاجتماعية دليل على السير فى صنع الحضارة(١).

إذن فاعلية الفكرة رهن بشروط نفسية واجتماعية تتنوع بتنوع الزمان والمكان ومن أمثلة ذلك أن تراث ابن خلدون قد ظهر فى العالم الإسلامى وهو مع ذلك لم يسهم فى تقدمه العقلى أو الاجتماعى ، لأن هذا التراث فى ذلك العصر كان يمثل فكرة لا صلة لها إطلاقا بالوسط الاجتماعى (٢) .

ويوضح مالك فلسفته الاجتماعية داخل منظومته الفكرية التى سطرها (عالم الأفكار + عالم الأشياء + عالم الأشخاص) بالعود إلى العهد النبوى بقوله :ولقد حدد النبى صلى الله عليه وسلم هذه العلاقة فى صورة أخاذة تخلع على الأفكار وعلى الأشياء قيمتها العقلية وفاعليتها حين قال : " مثل ما بعثنى الله عز وجل به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير ، أصاب أرضا فكانت منها بقعة قبلت الماء ، فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ؛ وكانت منها بقعة أمسكت الماء ، فنفع الله عز وجل بها الناس ، فشربوا منها وسقوا وزرعوا ، وكانت منها طائفة قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ (متفق عليه) ، ففى هذا النص تدرج من الاعلى للأدنى فى تصوير علاقة الفرد والمجتمع بالعلم أى بالأفكار والأشياء .

وكأن النبى صلى الله عليه وسلم أراد من هذا التدرج ذى الدرجات الثلاث أن يرمز إلى عصور ثلاثة يمر بها المجتمع ، يبدأ تاريخه بمرحلة تحدث فيها تقبل الأفكار وإبداعها وتمثلها ، تليها مرحلة تبلغ الأفكار إلى مجتمعات أخرى ؛ ثم تعقب مرحلة يتجمد فيها عالم الأفكار فيصبح ليست لديه أدنى فاعلية اجتماعية .

---

(١) د . أسعد السحمرانى : المرجع السابق ص ١٤٦

(٢) مالك بن نبى : مشكلة الثقافة ص ٤٧

فيمكننا القول : إن المجتمع الإسلامى فى عصر الفارابى كان يخلق أفكارا وأنه على عهد ابن رشد يبلغها إلى أوربا ، وأنه بعد ابن خلدون لم يعد قادرا لا على الخلق ولا على التبليغ (١) .

هكذا تتمحور فلسفة مالك فى التغيير الاجتماعى حول فاعلية منظومته الفكرية الأفكار والأشياء والأشخاص فى الواقع الاجتماعى وهى فلسفة أخص ما تتميز به فلسفة الحركة لا السكون والانفتاح لا الانغلاق .

المجال الثقافى والتربوى

ليس ثمة شك ، أن المجال الثقافى والتربوى من المجالات الهامة فى فكر مالك ، وهو يود أن يؤسس عقلية ثقافية ، يحكمها منطق العمل فلا جدال أن الجانب الثقافى هو الذى يوحد نسيج الامة ويجعلها أشبه بالجسم الواحد ، ففى رأيه أن العالم الإسلامى اليوم أحوج ما يكون لهذا الجانب فى ثقافته لان ما ينقص العقل العربى ، إنما هو العقل التطبيقى الذى يتكون فى جوهره من الإرادة والانتباه ، فحياة المسلم اليومية كما يراها مالك يسودها الكثير من الشلل وانعدام الفاعلية فى الجانب الخاص أو العام والسبب فى ذلك يرجع إلى افتقاده الضابط الذى يربط بين العمل وهدفه بين فكرة وتحقيقها وبين ثقافة ومثلها العليا وفى هذا المعنى نجده يقول : إن الذى ينقص المسلم ليس منطق الفكرة ولكن منطق العمل والحركة ، وهو لا يفكر ليعمل ، بل ليقول كلاما مجردا (٢) .

إن وقتنا الزاحف صوب التاريخ لا يجب أن يضيع هباء ، كما يهرب الماء من ساقية خربة . ولا شك أن التربية هى الوسيلة الضرورية التى تعلم الشعب العربى الإسلامى تماما قيمة هذا الامر ، ولكن بأية وسيلة تربوية ؟

---

(١) مالك : مشكلة الثقافة ص ٤٩

(٢) مالك : المرجع نفسه ص ٨٤

لكى تعلم " المسلم " علم الزمن ، فنعلم الطفل والمرأة والرجل تخصيص نصف ساعة يوميا لأداء واجب معين ، فإذا خصص كل فرد هذا الجزء من يومه فى تنفيذ مهمة منتظمة وفعالة فسوف يكون لديه فى نهاية العام حصيلة هائلة من ساعات العمل لمصلحة الحياة الإسلامية فى جميع أشكالها العقلية والخلقية والفنية والاقتصادية والمنزلية (١) .

فمالك بن نبى لا يعالج مفهوم الزمن من الوجهة الفلسفية البحته أو الزمن السيكولوجى ، ولكنه مهموم بعرضه لمفهوم الزمن ، وارتباطه بتقدم الامة ، ولامراء ، أن مفكرنا حاول أن يضع نموذجا تربويا لكيفية استثمار الوقت فى حياة المسلم ، إذ أن حياة الأمم الجادة رهن بكيفية استثمار أفراداها لأوقاتهم لا إهدار الوقت فيما لا يغنى ولا يسمن من جوع ، وما أصاب العالم الإسلامى من أنزواء عن حلبة التاريخ – على حد تعبير مفكرنا مالك ، إلا من جراء إهدار الوقت .

ويعود مفكرنا إلى دراسة الثقافة الإسلامية فى عصورنا الخوالى ويبين لنا التراث الثقافى الخطير الذى خلفته الحضارة الإسلامية للحضارة الحديثة ، يظل شاهدا على ما كان يتصف به الفكر الإسلامى فى عصوره الذهبية ، فلقد اتسم كفاحه فى كافة مجالاته بالإحساس " بالقانون " وهو يستلزم القدرة على التركيب فوضعت النظريات القانونية وبناها الفقهاء المسلمون على قواعد (الأصول) .

وهكذا نجد التشريع الإسلامى يحمل للمرة الأولى فى تاريخ التشريع طابع نظام فلسفى يقوم على مبادىء أساسية ، بينما لا يعد القانون الرومانى أن يكون مجموعة من الملفقات القانونية العفوية ، ليس بينهما رباط عقلى (٢) .

---

(١) مالك : شروط النهضة ص ١٤١

(٢) مالك : وجهة العالم الإسلامى ص ١٦

وعندما تتمحى النماذج المثالية . حينئذ لا تسمع أبدا لهجة الروح فـى تناغم اللحن . فالأفكار الموضوعة حين لا يعدو لها جذور فـى الغـلاف الثقـافى الأساسـى تصمت هى بدورها : إذ لم تعد لديها ما تعبر عنه ، ثم لأنها لم تعد تستطيع أن تعبر عن شيء . والمجتمع الذى يصل إلى هـذه الدرجـة يتفتت لأنـه لـم تعـد لديـه دوافـع مشتركة ، كما هو الشأن فى الجزائر بعد الثورة ، وكمـا هـو الحـال فـى أوربـا الآن حيث الفرد ينتحر أو ينطوى على ذاته (١) .

هكذا ينعى مالك ما آل إليه عالمنا الإسلامى ، من خمود وتخلف عن الركب الثقافى والأمر الأدهى – فيما يظن – عندما تبدأ إحياء عـالم الثقافـة المحشـو بأفكـار قاتلة مستوردة من حضارة أخرى (٢) .

هذه هى النتيجة الطبيعية لاطراد تحدد فـى لـب المجتمـع الإسـلامى بجدليـة الأشياء والأشخاص والأفكار التى صنعت تاريخه . غير أن الذى لم يكن طبيعيا هـو جمود المجتمع الإسلامى وخموله فى هذه المرحلة من التطور . وكأنه يريد أن يبقـى فيها أبد الدهر . فى حين أن مجتمعات أخرى ، كاليابان ، والصين بدأت من النقطـة نفسها . لكنها نزعت عنها ثوب الجمود وهى تفرض على نفسـها ظـروف ديناميكيـة جديدة ونظرة جدلية تاريخيـة جديدة فـالمجتمع الإسـلامى يدفـع اليوم جزيـة خيانتـه لنماذجه الأساسية .

إذن ينتهى مفكرنا مالك أن الأزمة الثقافية التى يعيشها العالم الإسلامى لم تكن أزمـة فى الوسائل ، وإنما فى الأفكار ومالم يدرك هذا العالم تلك الحقيقة إدراكا واضحـا ،

---

(١) مالك : مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى ص ٧٤

(٢) المرجع السابق : ص ٧٥

فسيظل داء الشبيبة العربية عضالا بسبب تخلفها عن ركب الحضارة والتقدم (١) .

الجانب الاقتصادى

بات واضحا أن مفكرنا مالك بطرحه مشروعه الفكرى ، وفلسفته الإصلاحية الشاملة ، كان ختامها الرؤية الاقتصادية ، ومعالجته لهذا الجانب ، لا ينفصل عراها عن بقية الجوانب الأخرى .

يطرح مفكرنا مسلمات رئيسية للنهضة الاقتصادية والتنمية ويتلخص ذلك فى الآتى :

١- يجب القوت لكل فم .

٢- يجب العمل لكل ساعد .

وعليه فالقضية بالنسبة للبلد الواحد فى تشغيل جزء من السواعد كسواعد العمال الجزائريين العائدين من الخارج ، بل ينبغى تشغيل السواعد كلها التى تمثل الرصيد الحقيقى للوطن بأجمعه من لحظة الصفر وبهذا الثمن فقد نستطيع دفع عجلة التنمية فى الوطن (٢) .

وينعى مالك على أن العالم الثالث كله غداة الانسلاخ من الاستعمار لم يكن عليه أن يتخلص من سلبيته الموروثة وحدها ، بل من عواقب ركوده أيضا ساعة وثبة أوربا فى الميدان الاقتصادى .

ويأمل مفكرنا ، أن يتخلص العالم الثالث (يقصد الإسلامى) من العقد التى اكتنفته وتعوق طريق التنمية .

---

(١) مالك : مشكلة الثقافة ص ١١٧

(٢) مالك : بين الرشاد والتيه ص ١٦٣ - ١٦٤

وهو بهذا المسلك يؤكد على أنه لن يتم ذلك إلا بالخطط العلمية السليمة و(المدروسة) أو على حد قوله : ينبغى لخطط التنمية والحال هذه أن تعتمد اعتمادا أكثر على السلطان الاجتماعى (١) .

من اجل هذا نجد مفكرنا حريصا أشد ما يكون الحرص على الدعوة إلى الاخذ بالاقتصاد التكاملى فهو يرى أن العالم العربى يتمتع بامكانيات اقتصادية مهملة ... وفى استطاعة العالم العربى أن يعيد للتراب وظيفته الاقتصادية إذا أمكن استعادة العقول العربية المغتربة (٢) .

وهكذا يربط مالك بين الفكر الصحيح والنتائج المترتبة عليه فى علم الاقتصاد ، فإن حركة الأفكار مهما كانت وجهتها ، تدفع الفكر لتدعيمها أو لتصحيحها ، أو حتى لمقاومتها ، واعتقد أن الفكر الإسلامى مدعو إلى خوض معركة كبرى لتحدى عالم الاقتصاد (٣) .

وينظر مالك بقريحته الفكرية إلى حالة العالم الإسلامى ، ويرى أن جوهر العملية الاقتصادية ، ليس فى توفر المال وحده بقدر ما هى قضية تعبئة الطاقات الاجتماعية، أى الإنسان والتراب والوقت فى مشروع (٤) .

ويذهب مالك فى منهجه الإصلاحى إلى أن الإنسان هو أصل العملية التنموية ، أو على حد تعبيره : يجب أن تتضمن النهضة الاقتصادية هذا الجانب

---

(١) مالك : المسلم فى علم الاقتصاد ترجمة عبد الصبور شاهين الناشر دار الفكر ص ٤٠

(٢) نفس المرجع : ص ١٠٢

(٣) نفس المرجع : ص ١٠٦

(٤) نفس المرجع : ص ٧٥

التربوى الذى يجعل من الإنسان القيمة الاقتصادية الأولى بوصفه وسيلة تتحقق بها خطة التنمية ، ونقطة تلاقى تلتقى عندها كل الخطوط الرئيسية فى البرامج المعروضة للإنجاز (١) .

تعقيب

تلك هى أهم مجالات الفلسفة الإصلاحية عند مفكرنا مالك ، ما أجلها ، وهو يحاول أن يرسم ملامح فلسفة إصلاحية ، تهتم أول ما تهتم بإصلاح الإنسان صانع الحضارة والتنمية .

ولابد أن نأخذ فى الاعتبار أن هذا الفصل الذى ذهبنا إليه بين مجالات الإصلاح ، اقتضته الضرورة المنهجية وطبيعة طرح المشكلة ، ولكن هذه المجالات تتداخل فيما بينها تداخلا متشابكا بل ومعقدا ، وفى رأى مالك ان فكرته الإصلاحية كل لا يتجزأ .

وما يؤخذ على مفكرنا مالك أنه غالبا ما يذهب فى تحليله للظاهرة الحضارية بوسم " الإنسان العربى المهزوم والذى صاغه عصر ما بعد الموحدين (٢) وفى سياق آخر أن الحضارة العربية الإسلامية تمثلت بوضوح فى المرحلة التى ابتدات من غار حراء إلى صفين وهى المرحلة الرئيسية التى تركت فيها عناصرها الجوهرية ، إنما كانت دينية بحته تسودها الروح .
أو أن هذه الحضارة قد وصلت إلى القمة الروحية هو ما يوافق صفين عام ٣٨هـ(٣)

---

(١) المرجع نفسه : ص ٧٥

(٢) انظر على سبيل المثال : وجهة العالم الإسلامى ص ٣٢ ، ٤٥ ، مشكلة الأفكار ص ٤٧

(٣) انظر : شروط النهضة ص ٥٢ ، وجهة العالم الإسلامى ص ٢٥

لقد كان لقول مالك بن نبى بعض المبالغة فيما ذهب إليه آنفا ، وهنا ما ذهب بصدده بعض الدارسين ، بقوله : إن هذا القول مبالغ فيه عند مفكرنا مالك بن نبى ، وإنه يختلف معه فى ذلك لأن صفين تقع فى كل التاريخ وكل العصور ، نحن لا ننكر أن المسلمين قد دفعوا ثمنا باهظا ، وأنه كان ثمنا كبيرا ، ولكننا لا نراه يمثل نشازا فى التاريخ ، ولا نراه يمثل منعطفا جديدا فى التاريخ ، ولا نرى الروح قد خمرت وانهارت أبدا (١) .

ويمكننا القول أن فلسفة مالك بن نبى الإصلاحية تتمحور حول جانبين أساسيين :

١- تأسيس البناء على أساس العقيدة الصحيح .

٢- نقد الآراء والمفاهيم السلبية والتى أثرت بدورها فى عدم تقدم الحضارة العربية والإسلامية .

وهى فلسفة كما قلنا فلسفة الحركة فى مقابل السكون والانفتاح فى مقابل الانغلاق. من جانب آخر فهى فلسفة تتسم بالشمول فمفكرنا اثناء عرضه لمعالم فلسفته الإصلاحية كان ينظر إلى كافة القضايا والموضوعات التى تخدم فكرته ، زد على ذلك أن ما يعطى لهذه الفلسفة الإصلاحية قيمة حضارية ، أننا لم ننته بعد من طرح الأفكار الإصلاحية التى عرضها مفكرنا مالك مثل فلسفة الإصلاح والنهضة ، والفلسفة الاقتصادية وهذه الأفكار هى نفس الأفكار التى تشغلنا اليوم لمواجهة التحديات والكيانات الاقتصادية الكبرى التى تواجه عالمنا العربى والإسلامى .

فإذا كان مفكرنا مالك مهموما بمثل هذه القضايا وأنه كان يود تغيير الواقع الاجتماعى بنهجه الحركى والتفاعلى فى المجتمع ، فما أجدرنا أن نتلمسه ونتأس به.

وهذا البحث لا يفصل القول حول جزئيات هذه الفلسفة الإصلاحية ، فإن هذا الامر يحتاج إلى دراسة كاملة ومستوعبة ، وحسبه أنه وضع معالم الفلسفة الإصلاحية عند مفكرنا مالك بن نبى .

---

(١) انظر : د . سليمان الخطيب : فلسفة الحضارة عند مالك بن نبى ص ١٢٢.

مراجع الموضوع

مؤلفات مالك

١- مالك بن نبى : شروط النهضة ترجمة عبد الصبور شاهين الناشر دار الفكر دمشق سنة ١٩٨٦م

٢- مالك بن نبى : مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى ترجمة د. بسام بركة الناشر دار الفكر سنة ١٩٨٨م

٣- مالك بن نبى : وجهة العالم الإسلامى ترجمة عبد الصبور شاهين الناشر دار الفكر بدمشق سنة ١٩٨٥م

٤- مالك بن نبى : الظاهرة القرآنية ترجمة عبد الصبور شاهين دار الفكر بدمشق سنة ١٩٨٥م

٥- مالك بن نبى : مشكلة الثقافة ترجمة عبد الصبور شاهين دار الفكر بدمشق سنة ١٩٨٥م

٦- مالك بن نبى : المسلم فى علم الاقتصاد ترجمة عبد الصبور شاهين دار الفكر بدمشق سنة ١٩٨٧ م

٧- مالك بن نبى : فكرة كمنويلث إسلامى ترجمة الطيب الشريف دار الفكر دمشق سنة ١٩٩٠ م

٨- مالك بن نبى : فى مهب المعركة ، دار الفكرية بدمشق ١٩٨١ م

٩- مالك بن نبى : بين الرشاد والتيه دار الفكر بدمشق سنة ١٩٨٦ م

١٠- مالك بن نبى : الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة دار الفكر بدمشق سنة ١٩٨٥م

١١- مالك بن نبى : ميلاد مجتمع ترجمة عبد الصبور شاهين دار الفكر بدمشق سنة ١٩٨٩ م

١٢- مالك بن نبى : مذكرات شاهد قرن دار الفكر بدمشق سنة ١٩٨٤ م

دراســــات

١٣- أسعد السحمرانى : مالك بن نبى مفكرا إصلاحيا دار النفائس بيروت سنة ١٩٨٦ م

١٤- د. سليمان الخطيب : فلسفة الحضارة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت سنة ١٩٩٣م

١٥- زينب أحمد مكارم : المصادر الدينية والفلسفية فى موقف مالك بن نبى من الحضارة (رسالة ماجستير) مخطوط بكلية الىداب جامعة القاهرة سنة ١٩٨٦ م

١٦- Grand Larousse : Encyclopedique Tome lll , 1960

مقــــالات

١٧- مجلة الأمة العدد (٦٩) ، مقال التغيير الاجتماعى عند مالك بن نبى لكاتبه على القرشى .

فكرة شيئية المعدوم عند المتكلمين

د . يوسف محمود *

تمهيـــد

أهمية مسألة شيئية المعدوم

تعد مسألة المعدوم من أهم مسائل علم الكلام والفلسفة الإسلامية ؛ وذلك لتشعبها وارتباطها بالمجالين : المجال الطبيعي والمجال الغيبي ؛ ففي مجال الطبيعة ترتبط مسألة المعدوم بأكثر من موضوع ؛ فهي ترتبط بأصل العالم من حيث إن المعدوم جوهر أو عرض أو هيولى ، كذلك ترتبط بالتصورات الذهنية ، على أن شيئية المعدوم ما هي إلا تصور ذهني . وأما ارتباطه بما وراء الطبيعة "الميتافيزيقا" (والتي هي البحث في الموجود بما هو موجود ؛ أو في الوجود بما هو موجود) (١) . فإنه مرتبط بمسألة إعادة المعدوم وما يتعلق بها من مسألة البعث ؛

(*) مدرس بقسم العقيدة والدعوة والثقافة الإسلامية ، كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية ، جامعة قطر .

(١) جماعة فلاسفة الإنكليز المعاصرين : طبيعة الميتافيزيقا ، ص٨ ، و د. سامي نصر لطف : فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي ، ص١٤١ .

وهل البعث للأرواح فقط أولها ولأجسادها ، وكذلك لأنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بمسألة صفات الله سبحانه وتعالى ، كصفة القدم وصفة الإرادة وصفة العلم على الخلاف الذى بين المعتزلة وخصومهم . ولأهمية هذا البحث ولما يترتب عليه من مواضيع ومباحث رأى الباحث أن يقوم بدراسة هذه المسألة بشىء من التوضيح والتبسيط ، ومحاولة بيان بعض المواضيع التى تترتب على مسألة المعدوم بشىء من البيان والتعريف الإجمالى كمسألة علم الله والوجود الذهنى والوجود الخارجى ، ومسألة الحال مع محاولة التركيز على مسألة شيئية المعدوم بين المعتزلة وخصومهم .

وقبل أن ندخل على موضوعنا : " مسألة المعدوم بين المعتزلة وخصومهم " بالدراسة والبحث فإن من اللازم أن نلقى الضوء على المذاهب المتعددة فى قضية أصل العالم ؛ وذلك حتى يقف القارىء على اختلاف وجهات النظر حول أصل العالم وبه يتمكن من استيعاب الموضوع كوحدة متكاملة مترابطة الأطراف ، وعلى هذا يمكننا تصنيف المذاهب فى أصل العالم إلى ما يلى :

١- المذهب المادى ، ويقول إن العالم قديم وصورته وزمانه وتراكيبه ، ولا إله له أو مدبر يديره ، وهذا المذهب يفهم الكون فهما ماديا منكرا لوجود أى قوة عاقلة مهيمنة على هذا الكون ، بمعنى أنه ليس هناك أى ثنائية بين المادى والروحى.

٢- المذهب الروحى : وهو الذى يقول بوجود العالم ووجود قوة روحية عقلية مدبرة ومهيمنة وخالقة له .

وهى قديمة وقدمها ملازم له ، وهذا الاتجاه يضم المدارس التالية بجميع صورها :

أ- من يقول بأن الله سبحانه وتعالى "صانع" "موجد" للعالم ؛ أى أنه سبحانه وتعالى صنع صور الأشياء وتراكيبها من مادة أولى قديمة وأبرز من قال بهذا

الاتجاه أفلاطون ، والذى يرى أن الله سبحانه وتعالى قد "أوجد العالم من لا شىء ، وأن كل ما يكون من شىء ما فإنه يفسد لا محالة إلى ذلك الشىء ، والعالم مبدع من غير شىء ، فماله إلى غير شىء " (١) .

ب- من يقول بأن الله قديم والعالم قديم بمادته وصورته وزمانه ، وإن الله علة غائية للعالم ، بمعنى أنه المحرك له على سبيل العشق ، وأنه سبحانه وتعالى أبدع الهيولى لا عن شىء (٢) .

وقد ذهب ابن سينا إلى هذا القول ، وهذا واضح من قوله القائل : "فإن الهيولى لا تسبق الصورة بالزمان ولا الصورة تسبق الهيولى أيضا ، بل هما مبدعان عن ليسية" (٣) ومبدعها يتقدم الكل بالذات ، إلا أنه كان معه فيما لم يزل زمان لأن الزمان يحدث مع حدوث الحركة " (٤) .

ج- من يقول إن الله تعالى أبدع العالم إيداعا ليس من مادة قديمة ، وأن هذا الإبداع كان على سبيل الفيض ، وهذا الفيض أزلى ، وعلى هذا فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات ، ويمثل هذا الاتجاه الفيضون أمثال أفلوطين والفارابى " (٥) .

---

(١) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ٢٣ - ٢٥ نشر ديترشى ، ليدن ، سنة ١٨٩٠م .

(٢) أفلوطين : كتاب أثرلوميا أرسطا طاليس ، ص ١٣ - ١٥ ، نشر ديترشى ، ليدن .

(٣) عن ليسيه : أى عن لا شىء .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٨ - ٢١٩ - ٢٣٥ ، طبعة محى الدين الكردى ، القاهرة سنة ١٣٥٧ - ١٩٣٨م .

(٥) أفلوطين : التساعيات ، نشر ديترشى ، البيرج ، ص١٨٨ ، د. عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب ، ص ٦٧ .

د- من يقول إن الله خلق العالم من لا شيء في زمن مخصوص له بداية بمقتضى إرادة الله تعالى التي اقتضت أن يوجده في وقت معين ، وهذا ما تبناه المتكلمون والإمام الغزالي (١) .

ونلاحظ من هذا أن ممثلي المذهب الروحي بمدارسه الأربع متفقون في الجوهر الروحي "الذي يميزهم عن الاتجاه المادي ، وإذا أخذ بعضهم بالفيض أو قال به أو بالصنع أو الخلق من عدم أو القول بالتدبير الغائي فقط فهم في هذا جميعا مجتهدون ضمن الإطار الديني البحت .

وعلى أقوالهم تلك فعلاقة الله بالعالم علاقة إبداع وخلق وإيجاد ، لكن السؤال هل العالم قبل خلقه يعتبر شيئا ، أو لا ؟ من هنا تأتي علاقة المذاهب في أصل العالم بموضوع البحث .

الوجود الذهني :

من المسائل التي تتفرع عن البحث في " المعدوم " مسألة الوجود الذهني ، ذلك أن الخلاف في الوجود الذهني فرع عن الخلاف في تمايز المعدومات ، بمعنى أن الذي يثبت الوجود الذهني لا يتصور معدوما مطلقا خاليا من الوجودين الخارجي والذهني معا . " الوجود الخارجي للأشياء وجود تظهر به أحكام هذه الأشياء أو تترتب عليه آثارها خارجا كالإحراق والإضاءة بالنسبة للنار ، والسيولة بالنسبة للماء، أو الخفة بالنسبة للهواء ... وهلم جرا .... وبديهي أن يكون هذا الوجود محل

---

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ص ٢٢ - ٢٣ ، والاقتصاد في الاعتقاد ص ١٣ - ١٩ الطبعة الثانية ، القاهرة ، سنة ١٣٢٧هـ - ١٩٥٥م .

اتفاق لا يختلف فيه اثنان من العقلاء " (١) ولكن هل للأشياء وجود غير وجودها الحسى العينى ؟ وقد اختلف الفلاسفة والمتكلمون فى الإجابة على هذا السؤال . أما الفلاسفة فيرون أن للأشياء وجودين : وجودا خارجيا ؛ وهو وجود أصيل ومتحقق ، ووجودا ذهنيا هو صورة للوجود الأصلى .

وأما المتكلمون فقد نفوا الوجود نفيا قاطعا . ولكل من الفلاسفة والمتكلمين أدلة على ما ذهبوا إليه ، وعلى هذا فما نفاه المتكلمون هو المعدوم عندهم وهل هذا المعدوم يعتبر شيئا هذا ما سوف يجيب عليه البحث .

أدلة الفلاسفة على إثبات الوجود الذهنى :

الدليل الأول : إنا نتصور مالا وجود له فى الخارج ، كالممتنع واجتماع النقيضين والعدم المقابل للوجود المطلق ، ونحكم عليه بأحكام ثبوتية ، وأنه يستدعى ثبوتها ، إذ ثبوت الشىء لغيره فرع ثبوته فى نفسه ، وإذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن . فإن قلت : لوصح هذا لصدق أن المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه ، وأنه تناقض ، قلنا : يصدق سالبه بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه لا أن ثمة أمرا يصدق عليه فى نفس الأمر أنه بمعدوم مطلق ، وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه " (٢) .

نجد أن الإمام "الرازى" قد رد هذا الدليل ، ورأى أنه يعتمد فيه على إمكان تصور الأمر المعدوم ، وتصور المعدوم غير صحيح ، لأن الذى لا جود له خارجا

---

(١) د . أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف ، عرض ودراسة ، ص ١٠٤ ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ، طبعة دار الطباعة المحمدية ، القاهرة .
(٢) الإيجى : المواقف ، ص ٥٢ ، طبعة عالم الكتب ، بيروت ، د . ت .

لا يمكن تصوره بأى حال من الأحوال ، وهذا واضح من قوله القائل : " يمنع أن نتصور ما لا وجود له ، بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون ، أو بغيره كما يقوله الحكماء ، فإن الصورة مرتسمة عندهم فى العقل الفعال " (١) وعلى هذا مفهوم اجتماع النقيضين ومفهوم الممتنع وأمثالهما المتصورة فى الذهن موجودة فى العقل الفعال بناء على قول الفلاسفة أنفسهم ، وإذن فحين أدركها فإننى أدرك أمرا موجودا فى العقل الفعال لا أمرا معدوما فى الخارج، فليس الذى فى ذهنى وجود ذهنى صرف ، بل هو إدراك لوجود خارجى ، ولكننا هنا قد نقع فى إشكالية ؛ وهى أن يفهم من هذا الاعتراض الذى اعترض به الإمام الرازى على الحكماء القائلين بالوجود الذهنى بأنه ينفى الوجود الذهنى مع العلم بأنه قد أثبت فى كتابه المباحث المشرقية وغيرها الوجود الذهنى بأدلة وبراهين ؛ وبرهانه "أنا إذا تصورنا ماهية وحكمنا عليها بأنها ممتازة عن غيرها فلابد وأن يكون لها ثبوت وثبوته المعتبر فى صحة كونها محكوما عليها إما ان يكون هو الوجود الخارجى وهو باطل وإلا لكان ما لا يكون ثابتا فى الخارج لا يكون محكوما عليه وأيضا فلأنه وإن كان فى الخارج لكنه لا يتوقف صحة الحكم عليه على الشعور بكونه فى الخارج فعلمنا أن الثبوت المعتبر هو الثبوت فى العقل " (٢) .

إذن فإجابته السابقة على قول الفلاسفة القائلين بالوجود الذهنى ليست إجابة على عدم التسليم بالوجود الذهنى ، بل هى إجابة عما تمسك به الفلاسفة من استدلال للوصول إلى مسألة الوجود الذهنى ، ولما يتوقف عليه من التسليم بأن المعدوم شىء ثابت وممكن تصوره ذهنيا ؛ ويتضح هذا أكثر عندما نقف على موطن الخلاف بينه وبين الفلاسفة هو هذه العلاقة التى لا تنفصم عند الرازى بين العلم والوجود ،أو بين

---

(١) المصدر السابق : ص ١٠٦ .

(٢) فخر الدين الرازى : المباحث المشرقية ، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادى ، جـ ١ ص ١٣٢ ، طبعة دار الكتاب العربى ، الطبعة الأولى ، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م ، بيروت .

المعلوم والموجود ، والتى لا تبلغ هذا الحد من الارتباط – عند الفلاسفة – بحيث يصح عندهم ان يكون المعدوم معلوما وعلى ذلك فإن الرازى ينتهى إلى أن الذى لا وجود له لا يمكن تصوره ، بينما ينتهى الفلاسفة إلى إمكان تصور أمور لا وجود لها فى الخارج " (١) وان دليل الفلاسفة السابق يترتب عليه تصور أمور معدومة لا وجود لها ولا تحقق ولا ثبوت وهذا ما اكد عليه بقوله " إنا لا نعنى بالوجود إلا الثبوت ويجوز أن نتصور أمرا لا ثبوت له فى الخارج . أما على التحقيق فلأن الثبوت لا يجامع اللاثبوت فإذا تصورناه غير ثابت لم يكن ثابتا وأما على طريق الإلزام فإن الممتنعات و المستحيلات غير ثابتة بالاتفاق مع أن المتصور منها يكون محكوما عليه فقد بطل ما ذهبوا إليه " (٢) .

الدليل الثانى : من المفهومات ما هو كلى : وكل موجود فى الخارج فهو شخصى (٣) ، بمعنى أن هناك بعض المفاهيم الكلية مثل : إنسان ، وحيوان وسائر الكليات الأخرى ، وربما أننا تصورنا هذه المفاهيم الكلية فإنها تعنى أنها موجودة فى نفسها بينما الموجودات الخارجية نجدها أفرادا وأشخاصا جزئية .

الدليل الثالث : لولا الوجود الذهنى لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع (٤).

بمعنى ان القضية الموجبة التى استخدمها فى استدلال إذا صدقت كان لابد لتحقيق هذا الصدق من افتراض وجود موضوعها ولولا هذا الافتراض لكذبت

---

(١) د . أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف ، ص ١٠٦ .

(٢) فخر الدين الرازى : المباحث المشرقية ، تحقيق : محمد المعتصم بالله البغدادى ، جـ١ ص ١٣٢ .

(٣) الإيجى : المواقف ، ص ٥٢ .

(٤) نفس المصدر .

القضية ، لأن الموضوع قبل أن يحكم عليه بحكم ثبوتى فى المحمول يجب أن أفرضه موجودا فى نفسه ، ولكن هذا الموضوع الذى افترضته قد يكون " ١- فى الذهن فقط ، مثل مفهوم اجتماع النقيضين أو مثل التصورات التى لا تتحقق فى الخارج ، والتى يمثل لها عادة ببحر من زئبق ... والقضية بهذا الاعتبار تسمى ذهنية " .

٢- أو فى الخارج ، ولكن يلاحظ فى الحكم هذه الأفراد المخصوصة خارجا المتحققة بالفعل ، وتسمى القضية بهذا الاعتبار "خارجية" .

٣- أو فى نفس الأمر فيكون الحكم منسحبا على أفراد الموضوع الموجود فى الخارج فعلا ، كما يمكن أن ينسحب الحكم على الأفراد المقدرة الوجود " (١) .

أما جمهور المتكلمين النافين للوجود الذهنى فقد احتجوا بأدلة ثلاثة :

الدليل الأول : لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله فى العقل ، لزم من تصور الحرارة والبرودة أن يكون الذهن حارا باردا وهو محال ، لما فيه من اجتماع الضدين ، واتصاف العقل بما هو من خواص الأجسام .

الدليل الثانى : أن يلزم أن تحصل السموات بعضها فى العقل عند تعلقها فى الكل ، وفى الخيال عند تخيلها ، وهو باطل بالضرورة .

الدليل الثالث : أنه يلزم من تعقل المعدومات وجودها فى الخارج ، لكونها موجودة فى العقل الموجود فى الخارج مع المقطع بأن الموجود فى الموجود فى

---

(١) د . أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف ، ص ١٠٩ ، والتفتازانى : شرح المقاصد ، تحقيق د . عبد الرحمن عميره ، جـ١ ص ٣٨٦ .

الشيء موجود فى ذلك الشيء كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت " (١) .

موقف الفلاسفة من أدلة المتكلمين :

أجاب الفلاسفة عن دليل المتكلمين الأول : بأن الحاصل فى الذهن صورة وماهية ؛ وهو وجود ذهنى ، بمعنى أنه وجود ظلى لا تترتب عليه الأحكام ولا تنشأ به الآثار ؛ إذن فلا يلزم الإتصاف بتلك الصفات كما لا يلزم اجتماع الضدين ، لأن مثل هذه الأحكام ومثل هذه الآثار إنما بالهويات الخارجية للأشياء لا بصورها ولا بماهياتها " (٢) .

والجواب عن الدليل الثانى قال الفلاسفة فيه : " بأن الحاصل فى الذهن إنما هو المفهومات الكلية فقط فليس الحاصل فى الذهن هوية الجبل وهوية السماء الموجودة خارجا " (٣) .

غير أننا نجد أن لدى المعتزلة مفهوما عن الوجود الذهنى ؛ ولكن هل يسمى هذا المفهوم وجودا ذهنيا أو تصورات ذهنية ؛ والجواب عن هذا السؤال أن المعتزلة شأنهم شأن المتكلمين النافين للوجود الذهنى ، وعليه فإن المقصود من المفهوم للوجود الذهنى لديهم إنما هو التصورات الذهنية لا على أنها أمور كلية مستخلصة من هويات خارجية واقعية بل على أنها – التصورات – متعلقة بالعلم لديهم والذى يتعلق بما هو ذهنى وعينى معا – فقد أثبتوا للمعلوم الذهنى أو ما سماه الأشاعرة معدوما – خصوصا وعموما – فقالوا : " من المعدوم ما هو واجب

---

(١) التفتازانى : شرح المقاصد ، جـ١ ، ص ٣٩٢ .

(٢) الإيجى : المواقف ، ص ٥٢ .

(٣) الإيجى : المواقف ، ص ٥٢ ، والتفتازانى : شرح المقاصد ، تحقيق د. عبد الرحمن عميره، جـ١ ، ص ٣٩٢ .

كالمستحيل – وهو ما ضيق الأشاعرة دائرة المعدوم فجعلوه مقصورا عليه ، ومنه ما هو جائز كالممكن ، والمعدوم الممكن مثل يوم القيامة يمكن أن يثبت له أحكاما مع أنه فى الحال معدوم ومنه ما يستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين ومنه ما يستحيل لغيره كخلاف المعلوم " (١) .

وهذه التقسيمات التى أثبتها الشهرستانى معبرا عن موقف المعتزلة للمعدوم المتصور ذهنيا يثبتها الإيجى صراحة للموجود الذهنى مما يدل على أن ما سماه الأشاعرة معدوما يقصد به المعتزلة التصورات الذهنية ، ولا يقصد به على أن وجودا ذهنيا وهو صورة للوجود الأصلى ، بمعنى أنه صورة كلية لأفراد فتحقق هويته فى الخارج ، على كل لا ينبغى أن يفهم أن المعتزلة يقولون بالوجود الذهنى، وإنما قالوا بالتصورات الذهنية ، التى هى مسألة أخرى تتعلق بنظرية المعرفة "الابستمولوجيا" لا بالوجود الذهنى وما يتعلق به .

مناقشة المصطلحات :

سوف يقوم البحث فى هذه الورقة بمناقشة المصطلحات المتعلقة بمسألة شيئية المعدوم ، وقبل أن ندخل على هذا نريد بيان تحديد الخلاف بين المعتزلة وغيرهم ، وتحديد المعدوم ؛ والمعدوم نوعان معدوم مستحيل – وهو محل اتفاق بين الجميع بأنه مستحيل الوقوع ، وهناك معدوم ممكن ، وهو الذى وقع فيه الخلاف حيث أن غالبية المعتزلة ذهبوا إلى أن المعدوم الممكن شىء ما قبل وجوده بينما الأشاعرة والفلاسفة يرون أن المعدوم ليس شيئا ، بل هو نفى محض .

على كل يقوم البحث بمناقشة الاصطلاحات الآتية : الشىء ، الثبت ،

(١) الشهرستانى : نهاية الأقدام ، ص ١٥٢ .

المتقرر ، المعلوم ، الموجود ، وذلك بهدف الوقوف على معانيها لدى كل من المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة ، ولمعرفة ما إذا كانوا متفقين على معانيها أم لا ، ذلك لأنه لو كان هناك مجال للاتفاق على مسمى ومعانى هذه المصطلحات لرفع الخلاف ولا تضحت المسألة وفهم كل فرقة واتجاه من خلال الاصطلاح الخاص به.

مصطلح الشىء :

الشىء فى اللغة اسم لما يصح أن يعلم أو يحكم عليه أو بـه ، موجودا كـان أو معدوما ، محالا كان أو ممكنا (١) . وأما اصطلاحـا فـالمتكلمون قد اختلفوا فيـه (الشىء) فذهب المعتزلة إلى أن الشىء اسم للمعلوم سـواء كـان موجودا أو معدومـا فإنه شىء معلوم ؛ وذلك بين فيما ذهبوا إليه من أن المعدوم شـىء ومعلوم ومذكـور وليس بجوهر ولا عرض .. وزعم الجبائى وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه فإن الوصف ثابت له فى حال عدمه وزعما – الجبائى وابنه – أن الجوهر كان فى حال عدمه جوهرا وكان العرض فى حال عدمه عرضا وكان السواد سوادا . والبياض بياضا فى حال عدمهما " (٢) .

وعلى هذا فالشىء لدى المعتزلة هو المعلوم وبناء عليه يلزمهم إطلاق الشىء على المستحيل (٣) مع أنهم لا يطلقون على المستحيل لفظ المعدوم فضلا عن الشىء ، وقد يعتذر لهم بأن المستحيل يسمى شيئا لغة وكونه ليس شيئا بمعنى أنـه غير ثـابت لا يمنع ذلك .

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ، جـ٣ ، ص ٢٣٦٩ ، طبعة درا المعارف ، مصر د . ت .

(٢) عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٦٤ ، طبعة دار الآفاق الجديد ، بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٧٧ م .

(٣) لأنه معلوم .

ولذا قـــالوا المعدوم الممكن شيء منفكا عن صفة الوجود" (١) .

وأما الأشاعرة فالشيء لديهم اسم للموجود " لأن معنــى الشــيء عندنـا أنـه موجـود ، ويدل على ذلك قول أهل اللغة "شيء" إثبات وقولهم "ليس شيء" نفى . تبين ذلـك أن القائل يقول : " ما أخذت من زيد شيئا ولا سمعت منه شيئا نفى للمذكور ، وقولهم : أخذت شيئا وسمعت شيئا ورأيت شيئا ، إثبات للمذكور ورجوع إلى كـائن موجـود ، فوجب أن يكون كل موجود شيئا وكل شيء موجودا ؛ وكذلك أكد الجوينى فى كتابه "الشامل" أن الشيء وحقيقته أصـل عـن وجـوده ، أى أن كـل شـيء موجـود ، وكـل موجود شيء ، وما لا يوصف بكونه لا يوصف بالوجود ، وما لا يوصـف بـالوجود شيئا لا يوصف بكونه شيئا ، فأطراد الحد فى طرده وعكسـه ، والمعـدوم متفـق مـن كل الوجوه ، ومعنى تلق العلم به العلم بانتفائه " (٢) وأما الحكمـاء فالشيئية عندهـم تسـاوق الوجـود وتسـاويه وإن غايرتـه مفهومـا ، لأن مفهـوم الشـيئية صحـة العلـم والإخبار عنه ، فإن قولنا " السواد موجود " يفيد فائدة معتدا بها دون "السـواد شـيء" (٣) .

مصطلح المعلوم :

أما مصطلح المعلوم فيقصد به لدى الحكماء ما من شانه أن يعلم (٤) ، وإذا تناولناه لدى المتكلمين لوجدنا أن له تقسيمات أربعة :

---

(١) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، حققه د. لطفى عبـد البديـع ، ترجمـة د. عبـد النعيـم محمد حسنين ، جـ٤ ، ص ٨٥ ، طبعة دار صادر ، بيروت ، نسخة مصورة عن الأصل، د.ت.

(٢) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، هلموت كلويفر ، القاهرة ١٩٥٨ م .

(٣) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، جـ ٤ ، ص ١٢٧ .

(٤) المصدر السابق ، جـ ٣ ، ص ١٠٤٧ .

الأول : لأهل الحق (١) النافين للحال القائلين بأن المعدوم ليس بثـابت وهـو أن المعلوم إما أن لا يكون له تحقق فـى الخـارج أو يكـون لـه تحقـق فـى الخـارج ، والأول هو المعدوم فى الخارج ، والثانى هو الموجـود فـى الخـارج ، وأمـا الوجـود الذهنى فلا يقولون به .

والثانى : للباقلانى وإمام الحرمين من الأشاعرة وبعـض المعتزلـة المثبتيـن للحال القائلين بأن المعدوم غير ثابت ، قالوا المعلوم إمالا تحقق لـه أصـلا لا أصالـة ولا تبعا ، وهو المعدم أوله تحقق أصلى وهو الموجود أوله تحقق تبعى وهو الحال.

والثالث : لأغلبيـة المعتزلـة النـافين للحـال والقـائلين بـأن المعـدوم ثـابت : وقالوا المعلوم إمالا تحقق له فى نفسه أصلا وهو المنفى المساوى للممتنع .

والرابع : لبعض المعتزلة من مثبتى الأحوال القائلين بـأن المعـدوم ثـابت ، قالوا : الكائن فى الأعيان ، إما أن يكون له كون بالاستقلال وهو الموجـود أو يكـون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحـال أيضـا قسـما مـن الثـابت كمـا أن الموجـود والمعدوم الممكن قسما منه ، وغير الكائن فى الأعيان هو المعدوم فإن كان له تحقـق وتقرر فى نفسه فهو الثابت وإلا فهو المنفى فظهـر ممـا ذكـر أن الثـابت الـذى يقـابل المنفى يتناول على هذا المذهب – مذهب مثبتى الأحوال القائلين بأن المعدوم ثـابت– أمورا ثلاثة الموجود والحال والمعدوم الممكن ، وعلى المذهـب الثـالث – الـذى هـو مذهب أكـثر المعتزلـة – يتنـاول الموجـود والمعـدوم الممكـن فقـط ، وعلـى المذهـب الثانى يتناول الموجود والحال فقط .

---

(١) يقصد أهل الحق الأشاعرة .

وأما الحكماء فقالوا فى تقسيم المعلومات ما يمكن أن يعلم أمالا تحقق له بوجه من الوجوه ، وهو المعدوم وأماله تحقق ما هو الموجود ، والموجود أما أن يكون وجوده أصيلا يترتب عليه آثاره فهو الموجود الخارجي والعينى أولا وهو الموجود الذهنى والظلى والموجود الخارجى أما أن لا يقبل العدم لذاته ؛ وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن لذاته ، والممكن لذاته إما أن يوجد فى موضوع وهو العرض أو لا يوجد فى موضوع وهو الجوهر (١) .

مصطلح الثابت :

بعد دراستنا لمصطلح الثابت نقرر أنه يقصد به الموجود الذى لا يزول بتشكيك المشكك (٢) أى كل ما له تحقق وتقرر فى نفسه ، وضده المنفى ، فيظهر مما ذكر أن مثبتى الأحوال يرون بأن الثابت الذى يقابل المنفى يتناول ثلاثة أمور : الموجود والحال والمعدوم ، وأن الكائن فى الأعيان على هذا المذهب أعم من الموجود واخص من الثابت ؛ وكذلك فإن على هذا المذهب الثابت يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط . والثابت لدى غالبية المعتزلة إن كان له كون فى الأعيان فهو موجود ، وإن لم يكن له كون فى الأعيان فهو المعدوم الممكن ، فالكون عندهم يرادف الوجود والتحقق يرادف الثبوت ويكون – أى الثبوت – أعم من الكون والوجود وأيضا الكون عندهم أعرف من الوجود (واالتحقق أعرف من الثبوت (٣) بينما جعل الأشاعرة الثبوت والوجود والعين والذات مترادفات – بمعنى أنهم لا يفرقون بين الثبوت والوجود والشيئية والذات " وبتعبير آخر والمعنى واحد : هل الحمل أو الإسناد يفيد الوجود العينى للموضوع ؟ هل الرابطة المنطقية تتضمن

---

(١) الشريف الجرجانى : شرح المواقف ، جـ ١ ، ص ١٦٠ .

(٢) انظر : التهانوى : كشاف اصطلاح الفنون ، جـ١ ص ١٧٢ .

(٣) التفتازانى : شرح المقاصد بتحقيق د . عبد الرحمن عميره جـ١ ، ص ٣٩٧ .

الوجود أم أن وظيفتها مجرد الربط أو الإسناد ؟ " ذهب الواقعيون إلى المعنى الأول بينما ذهب العقليون إلى المعنى الثانى وغنى عن البيان نزعة الأشاعرة الواقعية ونزعة المعتزلة العقلية " (١) ويجعل المعتزلة الثبوت أعم من الوجود يمكن الاخبار أو الإسناد لموضوع هو فى الحال " معدوم " وهذا مخالف للأشاعرة الذين يرون أن الشيء ، مرادف للوجود ؛ ومن ثم فإن "المعدوم" عندهم يعنى " اللاموجود " إذن هناك اختلاف فى معنى الثبوت لدى الفريقين الأشاعرة والمعتزلة وأن كلا نظر إلى مصطلح الثابت نظرة خاصة به . وبالتالى لا ينظر إلى مصطلح الثابت على أنه معنى واحد لدى الفريقين .

مصطلح الموجود :

الموجود من الأمور العامة . فالموجود يتعلق بالمعلوم ؛ بمعنى أنه عندما يبحث فيه فإنما يبحث ضمن المعلوم ، ومن هنا فإن الحكماء ينظرون إلى الموجود إلى أنه لابد أن ينفرد وينحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو (٢) وقالوا : ما يمكن أن يعلم إما لا تحقق له بوجه وهو المعدوم ؛ وإما له تحقق ما هو الموجود، ولابد من انحيازه بحقيقة ، فإن انحاز مع ذلك بهوية شخصية فهو الموجود الخارجى ، وإلا فهو الموجود الذهنى ، والموجود فى الخارج إما أن لا يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته ، أو يقبله وهو الممكن لذاته ، وهو إما أن يوجد فى موضوع أى فى محل يقوم ما حل فيه وهو العرض أولا وهو الجوهر " (٣) .

---

(١) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ٢٨٤ ، طبعة مؤسسة الثقافة الجامعية بالاسكندرية ، الطبعة الرابعة ، سنة ١٩٨٢ م ، مصر .

(٢) الشريف الجرجانى : شرح المواقف ، جـ ١ ص ١٦٢ .

(٣) نفس المصدر .

وأما المتلكمون النافون لشيئية المعدوم : فالموجود لديهم يقصد به الموجود في الخارج إذ لا يثبتون الوجود الذهني ؛ وعليه فالموجود لديهم " إما أن يكون قديما أو حديثا ، وأما القديم فهو لا أول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى ، والمحدث ما لوجوده أول وهو ما عداه " (١) . أما غالبية المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم فإنهم عندما ينظرون إلى الموجود يقصدون به معنى مغايرا لما يقصده بقية المتكلمين والفلاسفة ، ذلك أنهم – المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم – لا ينظرون إليه على أنه موجود بالخارج فقط ، وإنما تمتد نظرتهم لتشمل التصورات الذهنية ، وهذا بين عندما ينظرون إلى المعدوم على أنه ليس مجرد سلب الوجود ؛ بل هو أشمل وأعم من " اللاموجود " ؛ وهذا ما ذكره الإيجي بقوله : " والحق فيه – أي في الخلاف حول شيئية المعدوم – أنه عن الخلاف في الوجود الذهني " (٢) بمعنى أن موقف المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم بالنسبة للمعدوم الممكن شبيهة بالوجود الذهني وأن ما تصوره ذهنيا بالنسبة للمعدوم فهو شبيه بالوجود الذهني في حيث التصور فقط ، لا من حيث الحقيقة والتي تعني أن الوجود الذهني ما هو إلا صورة وظل لهوية فردية حقيقية .

ومما يبين ما ذهبنا إليه من أن المقصود بالموجود ذهنيا لدى المعتزلة إنما هو التصورات الذهنية لا الوجود الذهني – قول الإيجي : " إنا نتصور ما لا وجود له في الخارج : الممتنع واجتماع النقيضين – والعدم الكامل للوجود المطلق ، ويحكم عليه بأحكام ثبوته " (٣) إذن فالتصورات الذهنية لدى المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم وإن كانت معدومة فيحكم عليها أو يخبر عنها ، وهذا مخالف لنظرة الأشاعرة إلى المعدوم الذي ينظر إليه على أنه مرادف للعدم الكامل ، وعليه فإننا

(١) فخر الدين الرازي : محصل أفكار المتقدمين : تقديم د. سميح دغيم ، ص٦٧ .
(٢) الإيجي : المواقف ، ص ٥٦ .
(٣) الإيجي : المواقف ، ص ٥٦ .

نرى أن الذى أدى بالمعتزلة إلى أن يتصوروا المعدوم وأن يقولوا فيه إنه شىء إنما هو جعلهم الثبوت أعم من الوجود . والإثبات يتعلق بما فى الأذهان وما فى الأعيان ، بينما التصور لدى الأشاعرة إنما يتعلق بما فى الأعيان فقط .

تعد مسألة " شيئية المعدوم " من أمهات مسائل الفلسفة وعلم الكلام ، وذلك لتعلقها بمباحث الوجود ، والإلهيات كالحدوث والقدرة والإرادة والعلم .

ويتلخص الخلاف حول هذه المسألة بين المثبتين من المعتزلة ، والنافين منهم ومن غيرهم كالأشاعرة والفلاسفة .

وإذا أردنا أن نجيب على السؤال الذى يقول : هل المعدوم الممكن شىء أو لا ؟ فإننا سنرى بعض المعتزلة قد ذهب إلى اعتبار المعدوم الممكن شىء ، والبعض الآخر ذهب إلى ما ذهب إليه الاشاعرة والفلاسفة من كون المعدوم الممكن ليس شيئا .

لكننا سنبدأ فى معالجة الموضوع برؤية المعتزلة بقسميها النافين والمثبتين ونرجئ البحث فى الفريق الثانى إلى ما بعد .

المعتزلة النافون لشيئية المعدوم

المعدوم لدى بعض المعتزلة من أمثال أبى الهذيل العلاف ، وأبى الحسين البصرى والشيرازى ، والكعبى ، ومتبعوه من معتزلة بغداد نفى محض ، وأنه ممتنع الثبوت ، وهذا موافق لأهل السنة القائلين بأن المعدوم ليس بشىء . وإنما هو نفى محض " (١)

---

(١) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ، ص ٣٥ ، وفخر الدين الرازى ، محصل افكار المتقدمين والمتاخرين ، تقديم د. سميح عنيم ص ٤٨ .

المعتزلة المثبتون لشيئية المعدوم

فأول من أحدث القول بشيئية المعدوم هو الشحام (١) ثم تابعه معتزلة البصرة وأثبتوا المعدوم شيئا وذاتا وعينا ووصفوه بخصائص أوصاف الأنفس (٢) ، وبناء عليه نقول أن جمهور المعتزلة يرون أن المعدوم الممكن شيء وأن له ثبوتا وتقررا فى الخارج ، وهذا الثبوت ليس هو الوجود ، بل هو أمر قبل الوجود ، واصطلحوا – أى جمهور المعتزلة – على أن يسموا المعدوم الممكن هذا وهو فى مرحلة الثبوت هذه "شيئيا"(٣) ومذهبهم فى هذا " أن الوجود زائد على الماهية ، وهذا يعنى أنهما متغايران وأنهما ينفصلان ، فتنفصل الماهية عن الوجود وتتقرر أن تتحقق خارجا ، وهى بهذا الاعتبار لا تسمى "موجودا" لأنها منفصلة عن الوجود أو فاقدة له ، وإنما تسمى "شيئا" رغم أنها معدومة : أى لم توجد بعد ، وبذلك يرى جمهور المعتزلة ، بل يقررون أن المعدوم الممكن شيء " (٤) .

أدلتهم على شيئية المعدوم

واحتجوا لشيئية المعدوم بأمرين :

الحجة الأولى : المعدوم متميز ، وكل متميز ثابت ، فالمعدوم ثابت ، وبيان إثبات هذه المقدمة من ثلاثة أوجه :

أحدها : لما كان المعدوم ممكن التصور ، ولا يتصور الشيء إلا بتميزه

---

(١) الشحام : هو يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام .

(٢) أبو سعيد النيسابورى : كتاب المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين ، ص ١٢ .

(٣) انظر : القاضى عبد الجبار : المغنى ، تحقيق الأستاذ محمد على النجار ، والدكتور عبد الحليم النجار ، مراجعة د. ابراهيم مدكور ، إشراف د. طه حسين ، جـ١١، ص٤٥٩ ، نشر المؤسسة المصرية للتأليف ، طبعة عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ، سنة ١٣٨٥هـ – ١٩٦٥م .

(٤) د. احمد الطيب : مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف ص ١١٨ .

عن غيره كان المعدوم متميزا (١) . وإذا تصفحنا كتاب " محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين " للإمام الرازى لوجدنا أنه قد بين هذا الوجه من الحجة الأولى بمعنى آخر ، وهاهو ذا يقول : "إن المعدوم معلوم وكل معلوم متميز ، أما إن المعدوم معلوم فلأن طلوع الشمس غدا معلوم الآن وهو معدوم ، والحركة التى يمكننى ان أضلعها كالحركة إلى اليمين والشمال والتى لا يمكننى أن أفعلها كالطيران إلى السماء معلومة مع أنها معدومة . وأما ان المعلوم متميز ، فلأنى أميز بين الحركة التى أقدر عليها والتى لا أقدر عليها ، وأميز بين طلوع الشمس من مغربها ومن شرقها ، وكذلك أحكم على إحدى الحركتين بأنها توجد غدا وعلى الأخرى بأنها لا توجد ، ولا معنى للمتميز إلا ذلك " (٢) .

ثانيهما : إن الإرادة قد تعلقت ببعض المعدومات دون البعض الآخر ، وكذلك القدرة ؛ وبعبارة أخرى :" بعض المعدومات كان مرادا ومقدرا دون البعض الآخر ، وهذا يقتضى التميز ؛ أى تميز المعدومات المرادة والمقدرة عن المعدومات اللامراده ، واللامقدرة ، إذ لولا التميز لما عقل انصاف بعضها بالمرادية والمقدورية، دون البعض الآخر ، والنتيجة التى ترتب على كل ذلك هى أن المعدوم متميز " (٣) .

وبمعنى آخر : أنى قادر على الحركة يمنة ويسرة وغير قادر على خلق السماء والأرض ، وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الأشياء فى الوجود ، فلولا تميز هذه المعدومات عن البعض ، وإلا لاستحال أن يقال إنه يصح منى فعل هذا ولا يصح منى فعل ذلك (٤) .

---

(١) الإيجى : المواقف ، ص٥٥ .
(٢) فخر الدين الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٤٨ – ٤٩
(٣) الإيجى : المواقف ، ص ٥٦
(٤) فخر الدين الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ٤٩

وثالثها : أن الواحد منا قد يريد شيئا ويكره شيئا آخر ، وإن كان المراد المكروه بهد معدومين ، ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود ، وإلا لاستحال أن يكون أحدهما مرادا والآخر مكروها . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن المعدومات الممكنة متميزة . وأما أن كل متميز ثابت فلأنا لا نعني بالثابت إلا كون هذه الماهيات في أنفسها متعينة ومتحققة ، ومن المعلوم بالضرورة أن امتياز هذه الماهية عن تلك الماهية لا يحصل إلا بعد تحقق هذه الماهية وتحقق تلك الأخرى ، فعلمنا أن هذه الماهيات متحققة حال العدم (١) .

الحجة الثانية : أن المعدوم الممكن متميز عن الممتنع ولا يجوز أن يكون الامتناع وصفا ثبوتا وإلا كان الموصوف به ثابتا ، فيكون الممتنع الثبوت واجب الثبوت هذا خلف ، وإذا لم يكن الامتناع ثبوتيا كان الإمكان ثبوتيا ضرورة ، لأنه في المتناقض من كون أحدهما ثبوتيا والآخر سلبيا ، والموصوف بالوصف الثبوتي ثابت ، فالمعدوم الممكن ثابت " (٢) .

نلاحظ هنا أن هاتين الحجتين قائمتان على مسألة إثبات التميز الذي بتميزه يقتضي الثبوت وأن الشيء إذا تميز فلابد وأن يكون ثابتا . ونجد هنا الإيجي والإمام فخر الدين الرازي والتفتازاني قد تصدوا للرد على أدلة المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم ، وهذه الردود كلها تقريبا تدور حول فكرة أنه وإن كانت هناك أشياء معدومة كالممتنعات المطلقة التي هي منفية وكاجتماع الضدين والأمور الخيالية غير أنها ليس لها ثبوت ، وسوف تتضح لنا هذه الردود بشكل مفصل في مبحث ردود الأشاعرة فيما بعد كذلك لا يخفى علينا أن أدلة المعتزلة الدالة على شيئية المعدوم

---

(١) الرازي : محصل المتقدمين والمتأخرين ، ص ٤٩

(٢) المصدر السابق .

تفيد ان المعدوم شيء ثابت ومتحقق ، وعليه فلا يمكننا أن نسلم بأن المعدوم الممكن لديهم شيء متصور فى الأذهان . لأن هناك أدلة ونصوصا عند المعتزلة تثبت أن المعدوم الممكن شيء ثابت ومتحقق .

شيئية المعدوم وصفة العلم :

من المقررات المسلمة فى بحثنا هذا أن هناك علاقة وثيقة بين مسألة شيئية المعدوم والعلم الإلهى ، وأن المعتزلة أثناء تناولهم لشيئية المعدوم إنما تناولوها فى ظل صفة العلم الإلهى ، وهذا يبين لدى غالبية المعتزلة الذين يرون أن صفة العلم والإرادة إنما توجدان مع وجود المعلوم والمراد ، وعلى هذا فعلم الله سبحانه وتعالى يتعلق بالموجود قبل أن يوجد ، وقبل إيجاده ذاك يسمى بـ " الشيئية " فعلم الله الأزلى يتعلق به تفصيلا مع كونه فى الحال معدوما ، بمعنى أن العلم عند المعتزلة يتعلق بما فى الأذهان وما فى الأعيان " . لكن الأشاعرة الذين أنكروا ما ذهب إليه المعتزلة من شيئية المعدوم انطلقوا من نظرتهم الخاصة بالعلم الإنسانى حيث إنه يتعلق عندهم بالموجود فقط .

وبهذا نصل إلى أن المعتزلة عندما بحثوا فى شيئية المعدوم إنما بحثوا فيها وهى مرتبطة بعلم الله سبحانه وتعالى من حيث أزليته من جهة ، وكذلك بحثوا فى مسألة شيئية المعدوم وهى مرتبطة بعلم الإنسان من حيث مدى إمكانية تصوره فى الأذهان من جهة ثانية ، وأما خصومهم فى هذه المسألة وهم الأشاعرة فإنهم عندما بحثوا فيها وعندما ردوا مقولة المعتزلةالقائلة بشيئية المعدوم فإنهم انطلقوا فيها من نظرتهم فى العلم الخاص بالإنسان والمتعلق بالعلوم الموجود ، بمعنى أن لا يعلم إلا الموجود . على كل لا نستطيع أن نذهب إلى ما ذهب إليه بعض الباحثين (١) من

---

(١) من هؤلاء الباحثين د . حسام الدين الألوسى ، أثبت هذا فى كتابه المسمى " حوار بين الفلاسفة والمتكلمين " وكتابه " دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى " والدكتور محجمد أحمد صبحى ، وهذا ما أثبته فى كتابه " فى علم الكلام " .

أن المقصود بشيئية المعدوم لدى المعتزلة إنما هو شيء معلوم ومتصور في الأذهان سواء أكان بالنسبة لعلم الله سبحانه وتعالى أم بالنسبة إلى أنه متصور في ذهن الإنسان ، وأنه بحصوله وإدراكه في الذهن قد أصبح شيئا في الذهن فقط دون أن يكون له تحقق وثبوت ، لأن أقوالهم تثبت أن المعدوم الممكن قبل وجود له صفة الثبوت والتقرر والتحقق ؛ وكل هذا واضح في أدلتهم المتعددة الدالة على شيئية المعدوم .

ما يلزم على مذهب المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم من وجهة نظر المخالفين :

ولوأخذنا رأى المعتزلة هذا القائل بأن المعدوم شيء وأنه ثابت ومتحقق لوجدنا بأنه يلزم عليه قدم العالم والوقوع في التناقض وعليه فإن معظم الباحثين والدارسين والمتناولين (١) للفكر الاعتزالي وخاصة ما يتصل بالمعدوم وشيئية نجدهم بأنهم قد عزوا إليهم القول بقدم العالم ومادته ، وحاولوا أن يربطوه بفكرة الهيولي الأفلاطونية تلك الفكرة التي ترى أن المادة قديمة (٢) ، وإذا أخذنا "الماتريدي" لكي يبين لنا ما يلزم قول المعتزلة في شيئية المعدوم لوجدناه يقول : "قالت المعتزلة المعدوم أشياء وشيئية الأشياء ليست بالله وبالله إخراجها من العدم إلى الوجود ، قال أبو منصور – رحمه الله – فعليهم في ذلك تحقيق الأشياء في الأزل لكنها معدومة ثم وجدت من بعد ، وفي تقديمها نفي للتوحيد ، لما كانت الأشياء بعد معدومة فاختلفا في الخروج والظهور وإلا فهي في القدم أشياء معدومة ، فصيروا مع الله أغيارا في الأزل ، وذلك نقض للتوحيد " (٣) وبمعنى آخر فإن

---

(١) ومن هؤلاء رأوا بأن يلزم المعتزلة قولهم بشيئية المعدوم قدم العالم الأشعري والباقلاني والبغدادي وابن الراوندي والشهرستاني وغيرهم الكثير .

(٢) الشهرستاني : نهاية الأقدام ، ص ٣٣ و ٣٩ و ٤٣ و ١٦٧ .

(٣) الماتريدي : التوحيد ، تحقيق د . فتح الله خليف ، ص ١٢٠ ، نشر الجامعات المصرية ، اسكندرية د. ت .

الذى ألزمهم القول بقدم العالم هو أن الحوادث كانت قبل حدوثها أشياء وأعيانا وزعموا ان السواد كان سوادا وأثبتوا للمعدوم فى حال عدمه كل اسم يستحق الموجود لنفسه أو لجنسه ، ومنهم من أثبت الجسم فى حال عدمه جسما ، فإذا لم تزل الجواهر والأعراض عندهم فى الأزل جواهر وأعراضا وحسب أن تكون فى الأزل موجودة لأن وجودها ليس بأكثر من ذواتها .

وكذلك فإن على مذهبهم – أى على مذهب المعتزلة – فى شيئية المعدوم يلزمهم الوقوع فى التناقض ، والأشعرى يبين هذا التناقض بقوله : " فإن فى تسمية المعدوم شيئا على الحقيقة تناقض وإيجاب أن يكون شيئا لا شيئا ، وذلك محال " كذلك بين هنا التناقض من خلال سبيل تعلق العلم بالمعدوم " بأنه معدوم وليس بشىء كنحو ما يتعلق به أنه ليس بموجود ، ثم يكون ما ليس بموجود على أمرين وحكمين أحدهما يصح أن يوجد والثانى لا يصح أن يوجد ، فما لا يصح ان يوجد على أمرين ، منه ما لا يصح أن يوجد فى حال ومنه ما لا يصح أن يوجد فى كل حال . وكل ذلك يعلم على ما هو به ، وليس العلم بالمعدوم عنده علما به على شرط الوجود ، بل هو علم به أنه معدوم ، فإذا كان مما يوجد لا ينكر ان يكون علما به أنه يوجد وإذا كان مما لا يوجد كان علما به أنه لا يوجد " (١) وكذلك فإن المعتزلة ينكرون تعلق القدرة بالأحوال ، وقولهم بشيئية المعدوم يوقعهم فى القول بتعلق القدرة بالأحوال ، ولا يخفى أن فى ذلك تناقض ، وهذا التناقض بين على الشكل الآتى : إن " القول بثبوت المعدوم حال عدمه يصدم صفة القدرة ، لأن ذوات الممكنات على تقدير ثبوتها وشيئيتها ستكون أزلية ، وسيكون وجودها حينئذ هو الذى تتعلق به القدرة ، وهنا يبدأ ويظهر التناقض ، لأن وجود هذه الذوات الثابتة هو حال من الأحوال لأنه أمر بين الوجود وبين العدم ، فتتعلق القدرة إذن بالأحوال ،

---

(١) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعرى ، تحقيق : دانيال جيماريه ، ص ٢٥٢ ، نشر دار المشرق ، بيروت ، د.ت.

والمعتزلة ينكـرون تعلـق القدرة بـالأحوال ، وعلـى افتراض أن بعضـا منهـم يقـول بالحال ولا ينكره فإن الدليل يأخذ صيغة أخرى هى :

١- إذا قال هنا البعض بأن الذوات ثابتة فستكون إذن أزلية .

٢- وإذا قال إن الوجود من الأحوال . وإن القدرة الإلهية لا تتعلق بالأحوال .

٣- فمعنى ذلك أن القدرة الإلهية لا تتعلق بـالذوات لأنهـا أزليـة ، ولا بـالوجود لأنـه حـال وتكـون النتيجـة المبنيـة علـى هـذا الافـتراض ان البـارى سبحانه ليـس موجـدا للمكنات ولا قادرا على إيجادها (١) .

شيئية المعدوم وارتباطها بفكرة الحال :

الحال فى اصطلاح المتكلمين وسط بين الموجود والمعدوم . وهـو صفـة لا موجودة بذاتها ولا معدومة لكنها قائمة بموجود كالعالمية (٢) ، وبهذا التعريف للحال يتضح لنا أن هناك علاقة بين مسألة الحال وشـيئية المعـدوم وفـى ظـل هـذه العلاقـة يمكن أن تتضح مسألة شيئية المعدوم على كل نجد ان المتكلمين فى مسألة الواسـطة "الحال" التى هى وسط بين الموجود والمعدوم قد اختلفوا فيه على رأيين :

الرأى الأول : وهو القائل بالواسطة "الحال" بين الموجـود والمعـدوم ويمثلـه الباقلانى وإمام الحرمين الجوينى النافون لشيئية المعدوم ، وكذلك قال بـه أبـو هاشـم الجبائى وأتباعه من المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم . وحدوها "بأنه صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم " (٣) .

---

(١) د . أحمد الطيب : الوجود والماهية من كتاب المواقف ، ص ١٢١ .

(٢) التفتازانى : شرح المقاصد ، تحقيق د . عبد الرحمن عميره ، جـ١ ، ص ٤٠٠ ، وابن سينا النجاة ، ص ٣٢٣ .

(٣) فخر الدين الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ٥٣ .

الرأى الثانى : وهو القائل بأن لا واسطة بين الموجود والمعدوم ، ويمثله فخر الدين الرازى ، والإيجى والإمام الأشعرى وبقية المتكلمين النافين لشيئية المعدوم ، وقالوا فى الحال " إن بطلانه ضرورى ؛ وهو أن الموجود له تحقق والمعدوم ما ليس له تحقق ولا واسطة بين النفى والإثبات " (١) .

أدلة القائلين بالحال :

احتج القائلون بالحال بأمرين :

الحجة الأولى **: وقد دللنا على ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ، ولا شك ان الموجودات متخالفة بماهيتها وما به الاشتراك غير مابه الامتياز ، فوجود الأشياء مغاير لماهيتها ، ثم ذلك الوجود إما أن يكون معدوما أو موجودا ، أو لا معدوما ولا موجودا ، والاول محال ، لأن الموجودية مناقض للمعدومية والشيء لا يكون عين نقيضه ، والثانى محال إذ لو كان الوجود موجودا لكان مساويا فى الوجودية للماهيات الموجودة ، ولا شك فى أنه مخالف لها بوجه ما، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فالموجودية المشتركة بين الوجود والماهية الموجودة مغايرة لخصوص ماهية الوجود التى بها الامتياز ، فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل وذلك محال ، ويثبت ان الوجود لا موجود ولا معدوم .**

الحجة الثاني : الماهيات النوعية مشتركة فى الاجناس ، وذلك يوجب القول بالحال " (٢) وعليه فغن القائلين بالحال يرون ان ثبوت الحالية للشىء ، إما

---

(١) الإيجى : المواقف ، ص ٥٧ .

(٢) فخر الدين الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ٥٥ .

ان يكون معللا بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم أولا يكون كذلك كسوادية السواد . والأول هو الحال المعلل والثانى الحال الغير معلل ، وفى الوقت نفسه اتفقوا على أن الموجودات متساوية فى الذوات مختلفة فى هذه الاحـولا ، وأما الوجود فزعم مثبتوا الحال من الأشعرية أنه نفس الذات ، وزعمت المعتزلة أنه صفة والقول بإثبات كون المعدوم شيئا بناء على هذا .

على كل نلاحظ أن الإمام الرازى قد رد على أدلة القائلين بالحال ، بقوله : "إن ذلك باطل ، لأن الذوات لو كانت مشتركة سواء قلنا الوجود هو الذات على ما يقوله أصحابنا أو غيره على مايقوله المعتزلة ، لصح لكل واحد ما يصح على الآخر ضرورة استواء المماثلات فى كل اللوازم ، فكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا وبالعكس وهو محال ، ولأن اختصاص الذات المعينة بالصفة المعينة إن كان لا لأمر فقد ترجح أحد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال ، وإن كان لأمر فذاك الأمر إن كان ذاتا عاد البحث فى اختصاصها دون سائر الذوات بصفة المرجحية ، وإن لم يكن ذاتا كان صفة لذات ، فيعود البحث فى اختصاص تلك الذات بها ، أما إذا جعلنا الخصوصية ذاتا وما به الاشتراك صفة ، اندفع الإشكال لأن الأشياء المختلف يجوز اشتراكها فى لازم واحد ، وأما الأشياء المتساوية فلا يجوز اختلافها فى اللوازم " (١) .

أدلة النافين للحال :

نجد أن الإمام فخر الدين الرازى النافى للحال قد أثبت نفيه بقاعدته القائلة : "إن البديهة حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه ، فإما أن يكون له تحقيق بوجه من الوجود ، وإما أن لا يكون ، فالأول هو الموجود والثانى هو المعدوم ،

---

(١) فخر الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ٥٥ - ٥٦ .

وعلى هذا لا واسطة بين القسمين " (١) .

الدليل الأول : أن ثبوت المعدوم ينافى المقدورية ، لأن الذات أزلية والوجود حال يتعلق به قدرة .

الدليل الثانى : أن العدم صفة نفى فينتفى الموصوف به .

الدليل الثالث : أن ثبوت الذوات عندكم ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب .

الدليل الرابع : أنها غير متناهية مع أنه الموجود منها بمتناه ، فالكل أكثر من الباقية على العدم بمنتاه فتكون متناهية .

الدليل الخامس : إن كان معدوم مساويا للمنفى أو أخص منه لم يكن ثابتا ، وإن كان أعم منه لم يكن نفيا صرفا ، وإلا لما بقى فرق بين العام والخاص ، بل ثابتا وهو صادق على المنفى فيلزم ثبوته وهو محال " (٢) .

هذه الأدلة فى مجموعها تدور حول رد فكرة القول (بالحال) والذى يقصد به أنه "صفة" لموجود ثابت ومتحقق وهو "المعدوم" .

وهنا تساؤل يطرح نفسه ؛ وهو ما الذى أدى بالإمام الباقلانى والجوينى النافين لشيئية المعدوم إلى أن يلتقيا مع أبى هاشم وأتباعه القائلين بشيئية المعدوم فى مسألة "اثبات الحال" ؟

للإجابة على هذا التساؤل نقول : " إن من الممكن أن يكون هناك قاسم مشترك بينهم والذى أراه هنا أن النافين "للجال" يرون أن الموجود يقصد به ماله تحقق وثبوت ، والمعدوم ما ليس له تحقق ولا ثبوت ، وبهذه النظرة لحقيقة الكون

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٣ .

(٢) نفس المصدر .

وما يحتويه نجدهم نفوا "الواسطة" . وأما الإمام الباقلانى والجوينى وأبو هاشم وأتباعه من المعتزلة فإنهم عندما قالوا بـ "الحال" أى بالواسطة بين الموجود والمعدوم فإنما قالوا بها بناء على أنها متصورة فى الأذهان لا على أن الموجود يقصد به أن ما له تحقق والمعدوم ما ليس له تحقق ، لأن الإمام الباقلانى والجوينى لا يتفقان مع أبى هاشم وغالبية المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم ، ويوضح ما ذهبنا إليه – من أن المقصود بالحال هنا ما هو متصور فى الأذهان – ما ذهب إليه كل من الإيجى والشهرستانى ، يقول الإيجى : " والذى أحسبهم أرادوه – أى القائلين بالحال – حسبانا يتاخم اليقين ، أنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها ، فسموا تحققها وارتفاعها عدما ، ومفهومات ليس من شأنها ذلك – أى لا يتصور عروض الوجود لها – فجعلوها لا موجودة ولا معدومة (١) .

إذا انتقلنا إلى الشهرستانى لوجدناه ينقل فكرة أبى هاشم الجبائى عن الحال حيث تبين بأنها ليست موجودة فى الأعيان ، ولكنها ليست معدومة مطلقا طالما أنها متصورة فى الأذهان ، فالأحوال معان معقولة وراء العبارات متصورة فى الأذهان مقدرة فى العقول " ولها (٢) ثلاث : اعتبار لها فى ذاتها ، واعتبار لها فى الأعيان ، واعتبار بالنسبة إلى الأذهان ، وأما اعتبارها فى ذاتها فهى أنها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص " تصورات خالصة " وأما من حيث هى متصورة فى الأذهان فيعرض لها ان تعم وتشمل " كليات من أجناس وأنواع " وأما اعتبارها فى الأعيان فيعرض لها أن تتعين وتتخصص " جزئيات وأفراد " ومن عرف هذه الاعتبارات الثلاثة زال إشكاله فى مسألة الحال وبان له الحق فى مسألة المعدوم هل هو شىء أم لا " (٣) .

---

(١) الإيجى : المواقف ، ص ٥٧ .

(٢) المقصود بهذه الكلمة الموجودات .

(٣) الشهرستانى : نهاية الأقدام ، ص ١٣٤ .

إذن يتضح لنا بذلك أن " الحال " لدى أبى هاشم الجبائى واتباعه القائلين بشيئية المعدوم ولدى الباقلانى والجوينى النافين لشيئية المعدوم لا يقصد به أن له تحققا ووجودا ، بل يقصد به أنه "موجود" ومتصور فى الأذهان فقط ، وعليه لا حجر على التصورات العقلية ، فإن للعقل أن يتصور ما يشاء . وأما إذا كان الحديث عن حقائق واعتبارات ثابتة – كشيئية المعدوم – فلابد من إقامة الدليل على انه متحقق وثابت فى الخارج .

تعقيب :

مع أن الباقلانى وإمام الحرمين الجوينى ، اتفقوا مع المعتزلة فى إثبات الحال إلا أنهم خالفوهم فى شيئية المعدوم . والسبب فى هذا الحال عند إمام الحرمين والجوينى هو نفس الذات وجزء منها . ولكنه عند المعتزلة وصف لها وقولهم بشيئية المعدوم مبنى على هذا .

ردود الأشاعرة وغيرهم على القائلين بشيئية المعدوم :

وقبل أن ندخل على موقف وردود الأشاعرة على المعتزلة فى قولهم بشيئية المعدوم فإننا فى البداية نلقى الضوء على مذهبهم فى المعدوم من جميع جوانبه وذلك حتى نحيط علما بالمسألة ، وعليه فقد اتضح للباحث فيما سبق أن بعض المعتزلة من أمثال أبى الهذيل العلاف وأبى الحسين البصرى والكعبى قد ذهبوا إلى أن المعدوم نفى محض وأنه ممتنع الثبوت ، وكذلك جمهور الأشاعرة يرفضون رفضا مطلقا أن يكون المعدوم الممكن شيئا ، وهذا ما ذهب إليه الإمام الأشعرى والباقلانى والجوينى وكذلك ذهب أبو منصور الماتريدى . وفيما يتعلق بالإمام الأشعرى فإنه يقول : " المنفى لا يكون إلا معدوما والمثبت لا يكون إلا موجودا ، وإن قول القائل "شىء" إثبات وقوله " لا شىء" نفى ، فإن فى تسمية المعدوم شيئا

على الحقيقة تناقض وإيجاب أن يكون شيئا لا شيئا ، وذلك محال " (١) ومن ثم أخذ ينفى عن المعدوم كل الصفات الثبوتية فلا يصح " أن يسمى المعدوم ويوصف بأنه جوهر أو عرض أو سواد أو بياض إلى سائر ما توصف به الأعيان من أوصاف الإثبات للذوات التى يتعلق نفيها بانتفاء الذوات أيضا " (٢) ولكن ما الذى أدى بالفكر الأشعرى إلى رفض أن يكون المعدوم الممكن شيئا ؟

نقول : إن الذى أدى بهم إلى عدم التسليم والأخذ بفكرة شيئية المعدوم الممكن إنما هو فلسفتهم فى العلاقة بين الوجود والماهية والتى لا تسمح لا من قريب ولا من بعيد ببناء تصور يلتقى مع شيئية المعدوم . ذلك أن الأشاعرة ينظرون إلى الوجود على أنه نفس الماهية ، فبالتالى فإن هناك تلازما بين الماهية والوجود وإذا رفعت إحداهما ارتفع معه الآخر ، " وأنه – الوجود – إذا لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها ، قيام الصفة بالموصوف ، وقيام الشىء بالشىء فرع ثبوتهما فى نفسهما ، لأن ما لا يكون له فى نفسه لا يكون محلا ولا فى محل ، وهذا بالنظر إلى الوجود والماهية ممتنع . أما فى جانب الماهية فلأنها لو تحققت محلا للوجود فتحققها إما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشىء على نفسه ، ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض ، وإما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة " (٣) .

ولذلك قرر الأشاعرة أن المعدوم الممكن ليس شيئا على الاطلاق ، وقد استدل الشيخ أبو الحسن الأشعرى وأبو الحسين البصرى على أن الوجود نفس الماهية – أى أن الوجود والماهية حقيقة واحدة – بدليلين :

---

(١) ابن فورك : مجرد مقالات الشيخ أبى الحسن الأشعرى ، تحقيق : دانيال جيماريه ، ص٢٥٢

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٥٤ .

(٣) التفتازانى : شرح المقاصد ، تحقيق د . عبد الرحمن عميره ، جـ١ ص ٣٥٩.

١- لو كان - الوجود - زائدا كانت الماهية من حيث هى هى غير موجودة فكانت معدومة فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وانه تناقض .

٢- قيام الصفة الثبوتية بالشىء فرع وجوده فى نفسه ضرورة ، فلو كان الوجود صفة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل الوجود لها وجود ، ويلزم تقدم الشىء على نفسه ويعود الكلام فى ذلك الوجود ويتسلسل ، ومع امتناعه فلابد من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا .

٣- لو كان زائدا لكان له وجود ويتسلسل . والجواب المنع " (١) .

وقد رد الإيجى على هذه الادلة (٢) وبهذا نصل إلى أن الأشاعرة عندما قرروا ان الماهية نفس الوجود فإنه ترتب عليه أن المعدوم الممكن لديهم ليس شيئا على الإطلاق .

وكذلك يتفق الفلاسفة مع الأشاعرة فى أن المعدوم الممكن ليس شيئا وإن كانوا يرون أن وجود الواجب هو نفس ماهيته ، ووجود الممكن زائد على ماهيته إلا أنهم لا يتصورون خلو الماهية وانفصالها عن الوجود الخارجى أو الذهنى ، وقد يقولون - أى الفلاسفة - إن المعدوم فى الخارج شىء ، لكن يفهمون أن هذا

---

(١) الإيجى : المواقف ، ص ٤٨ .

(٢) الرد على الدليل الأول : النقض بسائر الأغراض الزائدة ، والحل هو : أن الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة ، كل منهما أمر ينضم إليها ، والرد على الدليل الثانى : هو أن الضرورة فى صفة وجودية هى غير الوجود . وأما الوجود فالضرورة تقضى بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم ، والرد على الدليل الثالث : هو المنع ، إذ قد يكون من المعقولات الثابتة ، وإن سلم فقد يكون وجود الوجود نفسه وكذلك قدم القدم وحدوث الحدوث وأمثاله ، فإن كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه ، لكن ثبوته لنفسه ليس أمرا زائدا (انظر : الإيجى : المواقف، ص ٤٨) .

المعدوم فى الخارج شىء فى الذهن فقط ، ولا يفهمون أبدا أنه شىء فى الخارج وأن له ثبوتا وتحققا بل كل ما قاله الفلاسفة هو : إن المعدوم فى الخارج يكون شيئا، ولم يقصد به أن له تحققا وثبوتا فى الخارج ، ذلك أن الشيئية عند الفلاسفة تساوى الوجود ؛ وهو ما أكد عليه أبو البركات البغدادى ، بقوله : " وأما العدم فإن وجوده وسببيته بالعرض لأنه شرط فى حدوث الحادث قبل حدوثه وليس هو معنى وجوديا من حيث هو عدم ، بل من حيث هو معد ومقرب ، ومتمم لهيولة الهيولى كالبياض والصقال فى الكاغذ فى أعداده لقبوله الكتابة بالألوان الأخرى فهو من الصفات الهيولانية ولاحق بها وإنما عدميته تدخل فى الأسباب عند الذهن لا فى الوجود حتى يتصوره كائنا بعد ما لم يكن ... " (١) .

أدلة الأشاعرة :

الدليل الأول : إن ثبوت المعدوم ينافى المقدورية ، لأن الذات أزلية ، والوجود : حال لا تعلق به قدرة بمعنى أن لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة فى شىء من الممكنات ، واللازم باطل ضرورة واتفاقا ووجه اللزوم ببطلان امتناع تأثير القدرة فى المعدوم أن التأثير إما فى نفس الذات وهى أزلية ، والأزلية تنافى المقدورية ، وإما التأثير فى الوجود وهو حال إما على مثبتين فإلزاما ، وإما على النافين فإثباتا بالحجة " (٢) ثم إن نفى المقدورية لا يستلزم ثبوت الأزلية ليلزم أزلية الوجود ، بل أزلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما .

الدليل الثانى : إن المعدوم متصف بالعدم الذى هو صفة نفى ، لكونه رفعا للوجود الذى هو صفة ثبوت والمتصف بصفة النفى منفى كما أن المتصف بصفة الإثبات ثابت .

---

(١) أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة ، جـ٢ ص ١٨ .

(٢) التفتازانى : شرح المقاصد ، جـ١ ، ص ٣٩٩ .

الدليل الثالث : لو كانت الذوات ثابتة فـى العـدم ، وعندكـم أن ثبوتهـا لـيس من غيرها كانت واجبة إذ لا يعنى الواجب سـوى هـذا ، فيـلزم وجـوب الممكنـات ، وتعدد الواجب (١) .

الدليل الرابع : إن الذوات الثابتة فى العدم غير متناهية عندكم وهـذا محـال لأن القدر الذى خرج منها إلى الوجود متناه اتفاقا ، فيكون الكل أكثر من القدر الـذى بقى على العدم بقدر متناه ، وهو القدر الذى دخـل فـى الوجـود فيكـون الكـل متناهيـا بكونه زائدا على الغير بقدر متناه (٢) .

الدليل الخامس : إن المعدوم إما مساو للمنفى أو أخص منه أو أعم ، إذا لا تباين لظهور التصادق فأن كان مساويا له أو أخص ، صدق كل معـدوم منفـى ، ولا شىء من المنفى بثابت ، فلا شىء من المعدوم لثـابت ، وإن كـان أعـم لـم يكـن نفيـا صرفا ، وإلا لما بقى فرق بين العـام والخـاص بـل ثابتـا . وقـد صـدق علـى المنفـى فيلزم كونه ثابتا ضرورة أن ما صدق عليه الأمر الثابت ثابت . وهو باطل ضـرورة استحالة صدق أحد النقيضين على الآخر (٣) .

يستخلص البحث مـن مجموعـة الأدلـة التـى سـاقها الأشـاعرة والهادفـة فـى مجموعها إلى اثبات أن المعدوم الممكن ليس بثابت وأن الموجود بعد أن ينفى ينتفـى بالكلية بحيث لا يبقى منه شيئ ، أنه قائمة فى مجملها علـى دحـض مقولـة المعتزلـة

---

(١) التفتازانى : شرح المقاصد ، جـ ١ ص ٤٠٢ - ٤٠٣ .

(٢) المصدر السابق ، جـ١ ، ص ٤٠٣ .

(٣) نفس المصدر .

فى قاعدتها الأصلية القائلة : إن المعدوم ثابت وشىء ، لأنه إذا انهدم الأصل فسوف ينهدم كل ما يترتب عليه من قضايا وأحكام ومسائل ، ومن هنا يمكننا أن نحكم على منهج الأشاعرة هذا بأنه منهج هدمى .

وكذلك فإن البحث يستخلص مما سبق أن من يتبع أدلة الأشاعرة الدالة على أن المعدوم ينتفى بالكلية دون أن يبقى منه شىء سيجد أن هناك قاسما مشتركا فى هذه الأدلة بين الأشاعرة وأهل السنة والتى تؤكد جميعها على نفى شيئية المعدوم كما يجد نفسه أنه أمام تراث حضارى متفاعل فى فكرة ، وخير مثال على هذا ما ذهب إليه ابن أبى العز الحنفى فى كتابه "شرح العقيدة الطحاوية" أثناء تناوله للقدرة الإلهية وأن قدرة الله تعالى تنصب على كل شىء ، وقال فى مسألة تنازع المدارس الكلامية والفلسفية فى المعدوم : " وإنما تنازعوا فى المعدوم الممكن : هل هو شىء أم لا ؟ " .

والتحقيق : أن المعدوم ليس بشىء فى الخارج ، ولكن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون ويكتبه ، وقد يذكره ويخبر به كقوله تعالى : " **إن زلزلة الساعة شىء عظيم** " (١) فيكون شيئا فى العلم والذكر والكتاب لا فى الخارج ، كما قال تعالى : " إنما أمره **إذا أراد شيئا** أن **يقول له كن فيكون** " (٢) وقال تعالى : " **وقد خلقتك** من قبل ولم **تك** شيئا " (٣) أى لم تكن شيئا فى الخارج وإن كان شيئا فى

---

(١) سورة الحج الآية ١ .

(٢) سورة يس ، الآية ٨٢ .

(٣) سورة مريم ، الآية ٩ .

علمه تعالى (١) .

وإذا أخذنا ردود الإمام الرازى على أدلة المعتزلة المتعلقة بشيئية المعدوم لوجدناها تدور حول نفى إثبات صفة الثبوت للمعدوم الممكن "حول إثبات أن التصورات الذهنية " تدل على انها موجودة وثابتة لا فى الخارج ولا فى العدم . وعلى كل فإن ردود الإمام الرازى قد تكون شبيهة بردود الإيجى والتفتازانى ، ولكننا نذكرها من باب تفصيل الردود التى ردت بها على المعتزلة ، وها هو ذا يرد بالشكل الآتى :

أولا : لا نسلم أن كل معدوم ثابت (٢) ، لا يسلم الإمام الرازى بهذه المقدمة لانها تعارض أمورا أربعة ، وأولها : أنا نحكم على شريك الله تعالى بالامتناع ، ولولا أنا نتصوره متميزا عما عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع ، لأن ما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه .

وثانيها : أنا نتصور بحرا من زئبق وجبلا من ياقوت ، ونحكم بامتياز بعض هذه المخيلات عن بعض مع أنها غير ثابتة فى العدم ، لأن الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها أعراض ، وعندكم ماهيات الجواهر والاعراض وإن كانت ثابتة فى العدم ، لكن الجواهر غير موصوفة بالأعراض حال العدم ، فلا يمكن تقرير ماهية الجبل من حيث إنه جبل حال العدم .

ثالثها : أنا نتصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها فى الوجود ، ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض ، فإنى كما أعقل امتياز ماهية الحركة يمنة

---

(١) ابن أبى العز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية ، حققها جماعة من العلماء ، ص ١٣٧ ، طبعة المكتب الإسلامى ، الطبعة السادسة ، سنة ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ، بيروت .

(٢) فخر الدين الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ٤٩ .

من ماهية الحركة يسرة قبل دخولهما فى الوجود ، كذلك أعقل امتياز وجود إحدى الحركتين عن وجود الأخرى قبل دخولهما فى الوجود ، فلو اقتضى العلم بامتياز الماهيات تحققها فى العدم ، لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات تحققها فى العدم وذلك باطل بالاتفاق ، لأن الوجود مناقض للعدم والجمع بينهما محال (١) بمعنى أننا نتصور ماهيات قبل إيجادها ، وبتصورها نحكم بأنها متميزة بعضها عن بعض وإن ذلك التصور للماهيات لا يقتضى تحققها فى العدم لأنها لو تحققت فى العدم لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات ؛ وذلك باطل لأن الوجود مناقض للعدم والجمع بين العدم والوجود محال .

نستخلص هنا من هذا الرد أن الإمام الرازى وكذلك الأشاعرة لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات أنها كلها مترادفات وأنه يجمعها التحقق والثبوت والوقوع الخارجي بينما " يذهب المعتزلة إلى أن الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد ، فالثبوت عندهم أعم من الوجود " (٢) وعلى هذا فالثبوت لدى المعتزلة أعم من الوجود العينى .

ورابعها : أنا نعقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولها فى الوجود ، وهذه الماهية يمتنع تقريرها فى العدم ، لأن التأليف عبارة عن اجتماع لأجزاء وتماسها على وجه مخصوص ، وذلك يمتنع تقريره حال العدم بالاتفاق ، وما كان كذلك استحال أن يتقرر ماهية التأليف حال العدم ، ثم إنا نتصورها قبل وجودها ونميز بينها وبين سائر الماهيات ، وكذلك نعقل المتحركية والساكنية قبل حصولهما مع أنهما من قبيل الأحوال ولا حصول لهما فى العدم ، فثبت بهذه الوجوه أن التمييز

---

(١) فخر الدين الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ٥٠ .

(٢) انظر الشهرستانى : نهاية الأقدام فى علم الكلام ، ص ١٥٢ .

الذهنى لا يستدعى تحقق الماهيات خارج الذهن (١) أى أن الذهن مهما تصور من أمور ومهما ميز بينها فإن كل ذلك لا يستدعى الماهيات المتصورة خارج الذهن ، وما دام فى حدود الذهن فإن ليس له أى تحقق أو ثبوت .

وفى نهاية رده على المقدمة الأولى من الدليل الأول فإنه قد ختمه بعدم التسليم بأن المعدوم شيء وأنه حتى ولو علمت المعدوم أى تصورته فإن ذلك التصور لا يقتضى تقرر وثبوت الماهيات فى العدم ، وهذا واضح من قوله القائل : (ما الذى تعنى بكون المعدوم معلوما ، إن عنيت به ذلك الضرب من الامتياز الذى تجده فى تصور الممتنعات والمركبات والإضافات فذلك مسلم ، لكنه لا يقتضى تقرر الماهيات فى العدم بالاتفاق ، وإن عنيت به أمرا وراء ذلك فلابد من إفادة تصوره ثم إقامة الحجة عليه ، فإننا من وراء المنع فى المقامين) (٢) .

أما قوله : " المعدوم مقدور ، والمقدور متميز فضعيف ، لأن المقدور إما أن يكون ثابتا فى العدم أو لا يكون ، فإن كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه تأثير البته ، لأن اثبات الثابت محال ، وإذا كان كذلك استحال أن يكون مقدورا ، وإن لم يكن ثابتا كان ذلك اعترافا بأن المقدور غير ثابت ، وحينئذ لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدورا على كونه ثابتا ، وهذا هو الجواب عن قولهم المعدوم مراد وكل مراد ثابت"(٣) .

وكذلك رد الإمام الرازى على الحجة الثالثة التى قال بها المعتزلة ، ومفادها " أن المحكوم عليه بكونه ممكنا أما أن يكون ثابتا فى العدم أو لا يكون ، والأول

---

(١) فخر الدين الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ٥٠ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) نفس المصدر .

باطل ، لأن عندكم الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية ، فلا يمكن جعل الإمكان صفة لها ، وإن كان الثانى ، كان الإمكان وصفا لما ليس بثابت فى العدم ، وحينئذ لا يمكنكم الاستدلال بالإمكان الممكن على كون الممكن ثابتا فى العدم " (١) .

وكذلك فإن الإمام الجوينى عندما تناول مسألة شيئية المعدوم لدى المعتزلة والتى صال وجال فيها وإنه كان يسعى فيها إلى أن يثبت أن مفهوم الشيئية يوجب الوجود ، وأنه فى ذلك قد استدل بالقرآن الكريم . يقول تعالى : " **أم خلقوا من غير شىء** " (٢) كلما كان " غير شىء " يفيد العدم فإن الشىء يدل على الوجود ، وقوله تعالى : " **وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا** " (٣) أى لم تك موجودا غير أننا نجد أن مقابل هذه الآية الدالة على ان الشىء لا يطلق إلا على الموجود أن هناك آيات تدل على ما يوافق مذهب المعتزلة والتى منها قوله تعالى : " **ليس كمثله شىء** " (٤) وقوله تعالى : " **وان الله قد أحاط بكل شىء علما** " (٥) ولا شك أن علم الله محيط بالمعدوم أيضا ، فالآية تنفى فعلية أى شىء لله كان هذا الشىء موجودا أو متصورا أو متخيلا فى الذهن . وقوله تعالى : " **وسع ربى كل شىء علما** " (٦) إذن فالشيئية لدى المعتزلة لا تدل على الموجودات العينية فحسب ، بل تدل كذلك على المعدوم مثل يوم القيامة فإنه معدوم فى الماضى والحاضر ولكنه معلوم لله ، فعلم الله الأزلى يتعلق به تفصيلا مع كونه فى الحال معدوما " (٧) .

---

(١) نفس المصدر (٢) سورة الطور ، الآية ٣٥ .

(٣) سورة مريم : الآية ٩ (٤) سورة الشورى : الآية ١١

(٥) سورة الطلاق : الآية ١٢ (٦) سورة الأنعام : الآية ٨٠

(٧) د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ص٢٨٦

وفى نهاية المطاف نصل إلى أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول شيئية المعدوم خلاف حقيقى وخير من بين ذلك الشهرستانى الذى شخص حقيقة المشكلة والتى رأى فيها بأنها نابعة من أن الأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين بينما يذهب المعتزلة إلى أن الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد ، فالثبوت عندهم أعم من الوجود " (١) إذن فالثبوت لدى المعتزلة لأعم من الوجود العينى ، بمعنى أن الحمل يتضمن الوجود العينى وغيره بمعنى أن الرابطة المنطقية وظيفتها مجرد الربط أو الإسناد ، وكذلك فإن العلم لدى المعتزلة – أى الإسناد أو الإثبات – يتعلق بالتصورات الذهنية وما فى الأعيان ، بينما العلم لدى الأشاعرة يتعلق بما فى الأعيان ، بمعنى أن المعتزلة نظروا إلى العلم الإلهى من حيث أزليته ، ونظر الأشاعرة إلى المعلوم على أنه مرتبط بوجوده ، وأن كل ما هو معلوم لابد وأن يكون موجودا . وإذن كل من الأشاعرة والمعتزلة نظر إلى العلم نظرة مغايرة وخاصة به .

نتائج البحث

١- هناك خلاف بين تعريف المصطلحات والمفاهيم بين المعتزلة والأشاعرة مثل تعريف الوجود ، الشىء المعلوم ، الثابت ، الموجود ، وبناء على هذا كان لكل فريق فهمه الخاص للقضية .

٢- ترتب على الخلاف فى المنطلق الاختلاف فى النتائج ، حيث تمسك المعتزلة بشيئية المعدوم بينما نفاها خصومهم .

---

(١) الشهرستانى : نهاية الأقدام ، ص ١٥٢ .

٣- مع ان الفلاسفة يطلقون على المعدوم شيئا إلا أن هذه الشيئية تختلف عن شيئية المعتزلة فهى عند الفلاسفة ذهنية لكنها عند المعتزلة متحققة وثابتة .

٤- الخلاف بين المعتزلة وخصومهم خلاف حقيقى وليس لفظيا لأنهم يقصدون بشيئية المعدوم ثبوته وتحققه فى الخارج والذى دعاهم إلى التمسك بهذا القول هو تعلق العلم الإلهى بالمعدوم ، ولما كان علم الله لا يتعلق إلا بالشىء الثابت، كان المعدوم عندهم شيئا ثابتا ومتحققا فى الخارج .

المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم

٢- ابن أبى العز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية ، حققها جماعة من العلماء ، طبعة المكتب الإسلامى ، القاهرة ، الطبعة التاسعة ، سنة ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م .

٣- ابن سينا : النجاة ، طبعة السعادة ، الطبعة اثانية ، سنة ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨ م القاهرة .

٤- ابن منظور : لسان العرب ، طبعة دار المعارف ، مصر ، د . ت .

٥- د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، الطبعة أولى ، سنة ١٩٨٢ م، مصر .

٦- د . أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف ، طبعة دار الطباعة المحمدية ، الطبعة الأولى د . ت القاهرة .

٧- البغدادى : الفرق بين الفرق ، نشر دار الآفاق الجديدة ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٧٧ م ، بيروت .

٨- ابن فورك : مجرد مقالات الشيخ أبى احسن الأشعرى ، تحقيق دانيال جيماريه ، نشر دار امشرق بيروت ، د . ت .

٩- التفتازانى ؛ سعد الدين : شرح المقاصد ، تحقيق : د . عبد الرحمن عميره ، نشر مكتبة الكليات الأزهرية ، د . ت .

١٠- التهانوى : كتاب كشاف اصطلاحات الفنون ، طبعة دار صادر ، بيروت نسخة مصورة ، د . ت .

١١- الجرجانى ؛ الشريف : شرح المواقف ، طبعة استنبول ، د . ت .

١٢- الجوينى ؛ إمام الحرمين : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلويفر . القاهرة ، ١٩٥٨ م .

١٣- حسام الدين الألوسى ، دكتور : دراسات فى الفكر الإسلامى ، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، اللطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .

١٤- جماعة من فلاسفة الإنجليز طبيعة الميتافيزيقا .

١٥- الرازى " فخر الدين " : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، اقاهرة ، سنة ١٣٢٣ هـ .

١٦- الرازى " فخر الدين " : المباحث المشرقية ، تحقيق : محمد المعتصم بالله البغدادى ، نشر دار الكتاب العربى ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤١٠ هـ ١٩٩٠م .

١٧- الرازى " فخر الدين " : معالم أصول الدين ، مراجعة : طه عبد الرؤوف سعد ، نشر دار الكتاب العربى ، بيروت ، سنة ١٤٠٤هـ ١٩٨٤ م .

١٨- سامى نصر لطف ؛ دكتور : فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٧٨ م ، نشر مكتبة الحرية الحديثة ، مصر .

١٩- الشهرستانى : نهاية الأقدام فى علم الكلام ، تصحيح الفرد كيوم ، طبعة اسكفورد ، سنة ١٩٦٤ م .

٢٠- عبد الجبار " القاضى " : المغنى ، تحقيق الأستاذ محمد على النجار ، والدكتور عبد الحليم النجار ، مراجعة د . ابراهيم مدكور ، إشراف طه حسين ، نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف ، طبعة عيسى البابى الحلبى ، اقاهرة ، سنة ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م .

٢١- الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دنيا .

٢٢- الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، الطبعة الثانية ، سنة ١٣٢٧ هـ .

٢٣- الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، نشر دينترشى ، ليدن ، سنة ١٩٨٠م.

٢٤- الماتريدى : التوحيد ، تحقيق د . فتح الله خليف ، نشر دار الجامعات المصرية ، اسكندرية ، د . ت .

٢٥- النيسابورى " أبو سعيد " : كتاب المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين ، طبعة ليدن ، د . ت .

الفلسفة اليهودية

بقـــلم : ايزيدور ايبستاين

ترجمة : أ.د.حامد طاهر *

تقديم الترجمة

يمثل هذا البحث الفصل الثامن من كتاب (اليهودية) لايبستاين الذى صـدر بالإنجليزية سنة ١٩٥٩ ، وتمت ترجمته إلـى الفرنسية سنة ١٩٦٢ علـى يـد : ل . جوسبان ، ونشر فى سسلة Petite Bibliotheque Payot الواسعة الانتشـار فـى فرنسا . ومنها قمت بترجمته إلى العربية .

أمـا المؤلـف فقد كـان عميدا للمعهد اليهودى بلندن ن وكتب العديد مـن المؤلفات اليهودية ، التـى يكفـى ان نذكـر منهـا (تلمـود بـاب) الـذى صـدرت طبعتـه الإنجليزية فى ٣٨ مجلدا . ومعنى هذا أننـا أمـام أحـد كبـار علمـاء اليهـود المحدثيـن والمتخصصين فى دراسة التاريخ والفكر اليهوديين .

---

(١) أستاذ الفلسفة الإسلامية وعميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة .

وقد دفعنى لاختيار هذا الفصل للترجمة إلى اللغة العربية عدة عوامل أهمها :

أولا : أنه يمثل موضوعا متكاملا يعرض فيه المؤلف للفلسفة اليهودية منذ نشأتها حتى بداية العصر الحديث ، مركزا بالطبع على أبرز أعلامها ، ومتتبعا خطوط تطورها الصاعدة والهابطة على السواء . وهو يقدم بذلك صورة مصغرة للقارىء عن الفلسفة اليهودية .

ثانيا : أن الموضوع على الرغم من صعوبته قد تم عرضه بوضوح كاف ، ولاشك أن هذه نتيجة طبيعية لثقافة المؤلف الواسعة فى الدراسات اليهودية . فهو حاسم ومباشر . كما أن لديه حسا نقديا عاليا ، ظهر فى أكثر من مناسبة عند نقده مذاهب فلاسفة اليهود .

ثالثا : أن الفسفة اليهودية قد تأثرت بالفلسفة الإغريقية ، لكنها فى طور ازدهارها بالذات قد ارتبطت بالفلسفة الإسلامية ، ويمكن أن نقول بحق إنها خرجت من تحت عباءتها . والمؤلف لم يغفل الإشارة أحيانا إلى بعض نقاط تأثرها بالفلسفة الإسلامية وكبار أعلامها من أمثال الفارابى وابن سينا .

رابعا : أن هذا البحث الهام عن الفلسفة اليهودية بقلم أحد كبار علمائها ، إنما ترجمته خصيصا ليفيد منه الباحثون فى الفلسفة الإسلامية ، فهو يكشف لهم عن بعض نقاط القوة فى هذه الفلسفة ، كما أنه يقدم علمية هامة للدراسة المقارنة إلى من يرغب فى ذلك ، ويكون لديه الأدوات اللازمة لمثل تلك الدراسة .

خامسا : أن من يقرأ هذا البحث المتكامل يقف منه على أن ازدهار الفلسفة اليهودية إنما تم فى جو التسامح الإسلامى العظيم الذى تميز به مسلمو الاندلس . وأن هذه

الفلسفة قد تدهورت وهربت من أسبانيا بعد أن تركها المسلمون ، وتعرض أصحابها لاضطهاد الحكم الجدد .

تبقى ملاحظة هامة ، وهى أننى لم أشأ أن أعلق على الكثير مما ورد فى البحث ، تاركا هذا العمل لفترة أخرى من الفراغ النسبى ، أو لغيرى من الباحثين .

النص المترجم

ترجع بدايات الفلسفة اليهودية إلى التوراة . صحيح أنه لا توجد فلسفة يهودية بالمعنى المتعارف للكلمة . فإن الفلسفة ترفض أن تكون مرتبطة بالنتائج التى يتوصل إليها الإنسان بوسائل أخرى غير وسيلتى العقل والتجربة ، بينما اليهودية – من حيث هى دين – إنما تقوم على الوحى والتراث .

ومع ذلك ، فإن البراهين المستمدة من العقل والتجربة ليست نادرة فى التوراة . فنحن نتخذ من النظام البديع للسماء المرصعة بالنجوم آية على وجود خالق أحد ، وقادر صمد . وقدرة الإنسان على الكلام والفهم مستخدمة كدليل على وجود عناية إلهية ترى وتسمع كل شىء . وتدخلات الله تعالى من أجل إسرائيل مستشهد بها لإثبات قدرته العليا على التاريخ .

وبالصراع مع مفارقات الحكومة الأخلاقية ، فإن روح الشك والتساؤل ، المرتبطة جدا بالفلسفة ، ليست غائبة من التوراة ، وبصفة خاصة فى " سفر الجامعة" .

وإذن ، فإن هذا الاتجاه إلى العقلانية ، الموجودة فى التوراة ، هو الذى أتاح لعلماء إسرائيل ، منذ عصر بعيد ، أن يتوصلوا إلى تصور روحى لله ، على

الرغم من مظاهر " التشبيه " التى يمتلىء بها الكتاب المقدس . فهم لم يستطيعوا إلا أن يلاحظوا فى التوراة تناقضا داخليا ، يتمثل فى تأكيدها على "غيرية" الله من ناحية ، وصفات هذا الإله نفسه تبعا لنموذج إنسانى من ناحية أخرى .

وقد استنتجوا حتما ، ودون تأثير أجنبى ، أن تعبيرات " التشبيه " فى التوراة ليست إلا صورا أسلوبية متجهة إلى الإنسان لكى تقترب إلى فهمه الطابع الشخصى لله .

إن روحنة تصور الله (أى إضفاء الطابع الروحى عليه Spiritualisation) تنعكس بالفعل فى عدة تغيرات تسمى تصحيحات النساخ tikkune soferim المنسوبة إلى عزرا Esdras ، وهى التى أضيفت إلى نص التوراة لكى تخفف من حدة التشبيهات الواردة به . وهذا الأمر واضح جدا فى الترجمات الآرامية للتوراة ، المسماة Targumim (ترجوم) حيث تم تجنب كل ألوان " التشبيه " .

لهذا السبب نجد معظم الترجمات تستخدم عادة كلمة Memra أى كلام ، لكى تتجنب – احتراما – تسمية الله ، وذلك فى الوقت الذى تحاول ترجمة حرفية أخرى أن تجعل الله يتصرف على طريقة الإنسان . ونفس السمة توجد فى الترجمات اليونانية للتوراة العبرية ، فهى أيضا تحاول تصور الله بإخفاء أو تخفيف السمات أو الدوافع الإنسانية المنسوبة إلى الله فى التوراة . ولا شىء يثبت أن هؤلاء المترجمين قد تأثروا بالفلسفة الاغريقية . فقد كانوا ببساطة مجرد مترجمين ، وليسوا فلاسفة . لكنهم لم يكن بوسعهم إلا أن يكونوا صادرين عن أفكار دينية ، تم غرسها من قبل بين اليهود فى عصرهم .

كذلك فإن نفس النزعة العقلية هى التى قادت حكماء التلمود – ابتداء من التوراة – إلى وضع فلسفة يهودية تتميز بتصور كلى ومحدد للحياة والعالم . ولا يمكن أن نجحد ان الأفكار الاغريقية قد تغلغلت فى اليهودية التلمودية الأولى ، لكن هذه الأفكار قبلت لأنها كانت تعبر عن اتجاه مرتبط باليهودية نفسها ، وليس لأنها ثمرة جذب مارسه الفكر الفلسفى عليها .

إن الحركة الفلسفية اليهودية إنما بدأت فى الاسكندرية حوالى القرن الثانى الميلادى ، وذلك على أثر علاقة اليهود الوثيقة بجيرانهم الاغريق . وقد كانت الثمرة الأدبية الهامة الأولى لهذه الحركة هى : " كتاب الحكمة " ، الذى يدين عبادة الأصنام، وأفعال الوثنيين ، ويمجد الحكمة .

ويستوحى هذا الكتاب كله أفكار التوحيد السامى ، والإيمان العميق فى إله مشخص . وهو إذن مطابق لروح اليهودية . لكن تأثير الفلسفة الإغريقية على المؤلف واضح للغاية . " فالحكمة " فى الكتاب مختلفة عن حكمة " الأمثال " Proverbes : فهى موضوعية ، ومقدمة ككائن وسيط بين الله والعالم ، كما لو كانت تغزو كل الأشياء وتتغلغل فيها .

ولدينا هنا أمر لا شك فيه . وهو قرابة مع روح الرواقيين ، ومع العقل الذى يتصرف فى كل شىء Logos والمذهب الأقرب للإغريقية هو المذهب الذى يرى أن العالم لم يخلق من العدم ex nihilo ، وإنما من مادة غير مشكلة . ومن المؤكد أن هذا التصور يضاد التعاليم العادية للتلمود ، ولكنه يتوافق مع المذهب الأفلاطونى : حيث نجد فكرة أن النفس تأتى إلى الجسد بعد وجود آخر ، وهى تشعر فيه بالضيق كما لو كانت فى سجن .

فيلـــون

ويعتبر فيلون (الذى ولـد سـنة ٢٥ قبـل الميـلاد ، وتوفـى سـنة ٤٠ بعـده) أكبر وأشهر ممثل للفلسفة اليهودية فى الإسكندرية . وقد كان أول من حاول التوفيـق بين اللاهـوت اليهـودى والفلسـفة الإغريقيـة . والجـزء الأكـبر مـن أعمالـه الضخمـة عبارة عن تفسيرات من نـوع المـدارش midrashim حـول التـوراة العبريـة ، وقـد اعتقد – بسذاجة – أنها تحتوى على الأفكار التى استعيرت من الإغريـق ، وخاصـة من أفلاطون .

وإلى هذا القصد دعا إلى منهج التـأويل المجـازى : كـل شـىء فـى التـوراة ابتداء من الأسماء والتواريخ حتى القصص التاريخية وما يتعلق بالشعائر والأخلاق: موضوع للمجاز ، وقابل له ، لكـن هـذا لا يعنـى أن فيلـون ينكـر تاريخيـة الأحـداث الواردة فى التوراة ، أو الطابع الإلزامى لتعاليمها ، وإنما يؤكد أن كل ذلك إنما جـاء فى الكتاب المقدس ، لا ليهدى الإنسان فى تصرفاته اليومية ، وإنمـا ليبلغـه بالأفكـار الفلسفية العليا ، التى تعتـبر ، بالنسـبة لفيلـون ، هـى الموضـوعـات التـى جذبتـه فـى فلسـفة عصـره فمثـلا الخـروج L'exode ، لـم تتـم حكايتـه لكـى تتذكـر إسـرائيل الخـلاص المعجز الذى كانت موضوعا لـه مـن جـانب اللـه تعـالى ، وإنمـا كموعظـة للتحرر مما يعكر صفاء الـروح ويـوم السـبت ليـس هدفـه أن يتذكـر الإنسـان الخلـق والخروج ، وإنما تمجيد الرقم الصوفى : سبعة .

ومع ذلك ، فإن الإسهام الأساسى لفيلون فـى الفكـر الفلسـفى – الدينـى إنمـا يتمثـل فـى تصـور Logos امتـداد لفكـرة الحكمـة . وهـو يطـور المفهـوم الإغريقـى للكلمة، رائيا فيـه شـخصا يسـميه "الإلـه الثـانى" وأحيانـا "ابـن اللـه" وهـو أداة الخلـق والوحى الإلهيين ، ومصدر نشاط الفيض الإلهى فى العالم .

وبالنسبة لفيلون ، يعتبر اللوجوس فى مرتبة أدنى من الله ، وهو ليس إذن مطابقا للوجوس المسيحى "الكلمة تتجسد" . وكما يقول فيلون ، فإن الله ليس فقط غير مادى ، وإنما أيضا هو منزه عن كل صفة ، إنه الكائن الخالص ، الذى لا يمكن أن نقول عنه أى شىء . إنه وحدة مجردة ، وساكن ، ودائم بصورة خالدة ، وهو ذاته عقل أبدى خالص .

بهذا التصور ، حاول فيلون أن يوفق الاتجاه الأفلاطونى الذى يبعد الله عن العالم المحسوس ، ومذهب التوراة الذى يريد أن ينشغل مباشرة بالعالم الذى خلقه ، بفعل من إرادته .

إن مفهوم فيلون للوجوس يعتبر غريبا تماما على اليهودية . فالله فى التوراة هو إله حى ، وليس كائنا غير شخص كما فى الميتافيزيقا الإغريقية . وهو يستخدم وسائط لكى ينفذ إرادته ، لكنه بالتأكيد فعال . كذلك فإن فكرة اللوجوس الذى يعتبر " إلها ثانيا " تمس بدون شك مذهب التوحيد المطلق فى الديانة اليهودية .

أما منهج فيلون المجازى ، الذى جعل من الكتاب المقدس مجرد "مختصر" للميتافيزيقا الإغريقية ، فلم يحظ بالقبول فى اليهودية . وإذ كان علماء التلمود قد لجأوا إلى المجاز لكى يفسروا التوراة ، لإنهم لم يفقدوا النظرة إلى واقع أن الكتب المقدسة هى ، قبل كل شىء ، عبارة عن وحى من إرادة الله ، وليست مجرد "دليل" للتأمل الصوفى حول الألوهية .

وأخيرا فإن إضفاء الطابع المجازى على كل العناصر القصصية فى التوراة ، كما فعل فيلون ، يجردها من أى حس تاريخى وقومى ، كان لها لدى الشعب اليهودى .

إن كل ذلك يفسر التأثير الضئيل الذى مارسه فيلون على الفكر اليهودى اللاحق . ومع ذلك ، فإن أعماله قد درست بعناية ، وخاصة من جانب آباء الكنيسة، الذين وجدوا فيها جزءا طيبا سمح لهم بتحقيق تركيب Synthese من الفكر اليهودى والإغريقى : وهو ما يتمثل فى اللاهوت المسيحى . وهكذا يمكن القول بأن الفلسفة اليهودية السكندرية لم يكن لها مستقبل .

أما فيما يخص اليهود ، فقد اختفت بوفاة مؤسسها : فيلون .

وقد كان ينبغى الانتظار حتى القرن العاشر الميلادى ، مع دخول الثقافة الإغريقية إلى العالم الإسلامى ، حيث ولدت فلسفة يهودية لم تتوقف عن التطور ، وسجلت كل التاريخ اللاحق للفكر اليهودى الدينى .

وقد اشترك العديد من المفكرين اليهود فى تلك الحركة ، لكن الشخصيات التى سوف نقتصر عليها هنا هى التى مارست تأثيرا أكبر على اليهودية . وحتى فى هذه الحالة ، فإننا لن نقدم إلا عرضا لجوانب من مذاهبهم ، دخلت فى التيار الكبير للاهوت اليهودى . وسوف نبتعد عن أى براهين نقدية أو تحليلية قد تكون معقدة أو مجردة حتى نظل محافظين على وضوح العرض .

سعديا الفيومى

ويعتبر سعديا بن يوسف (ت ٩٤٢م) أول فلاسفة اليهود فى العصور الوسطى . وقد أطلق عليه "أبو الفلسفة اليهودية " . وكان سعديا متأثرا جدا بعلماء الكلام للمسلمين ، وخاصة المدرسة التى أكدت على دور العقل كوسيلة للوصول إلى المعرفة الكلامية الحقيقية (المعتزلة) . وفى نفس الوقت ، نجد سعديا يناقش المشكلات على نحو مستقل .

فى كتابة Emunoth wedeoth (الأمانات والاعتقادات) ، يحاول سعديا أن يقيم علاقة متبادلة بين الوحى (العقيدة) والعقل (المعرفة) . وهو يرى أن أى خلاف بين الوحى والعقل غير متصور ، لأن كلا منهما يرجع إلى مصدر واحد هو الله تعالى . أما الفارق الوحيد بينهما فيتعلق بالمنهج : فالوحى يتيح اقترابا أسرع وأكثر مباشرة للحقائق الدينية من العقل وبالإضافة إلى ذلك ، فإن كلا منهما يكمل الآخر : فالوحى يوفر على العقل ضروب الشك وعدم اليقين التى يمكنها ببساطة أن تنقض عليه وترهقه ، والعقل يسمح بتوضيح وتوصيل المذاهب المكتسبة بواسطة الوحى .

وعن طريق إقامة وحدة أساسية بين الوحى والعقل ، يختبر سعديا ، على ضوء العقل ، الحقائق الموصى بها فى الديانة اليهودية ، ومع عرض آرائه الشخصية ، يهاجم بشدة بعض النظريات والأفكار المخالفة له .

ويتمثل الموضوع الرئيسى عند سعديا فى رفض (مذهب المتكلمين المسلمين) ، الذى لا يقر بوجود القوانين الطبيعية ، وحتمية الأسباب والنتائج ، على زعم أنه لا يوجد سبب آخر فى العالم سوى إرادة الله . فمثلا إذا ابتلت الأرض عندما تمطر السماء فليس هذا – كما يرى المتكلمون – بسبب المطر وإنما لأن إرادة الله هى التى شاءت أن تبتل . وفى مواجهة رأى المتكلمين هذا ، يدعم سعديا بشدة مشروعية القانون الطبيعى . ومن ناحية أخرى ، يذهب سعديا – تبعا للمتكلمين المسلمين – إلى أن الدليل الأوضح لوجود الخالق إنما يكمن فى الخلق وبالتالى فهو يعرض نظامه مستدلا على أن العالم قد خلق من العدم ، وفى الزمان . وهذا يتيح له أن يبرهن على وجود خالق ، خالد ، حكيم ، قادر .

ويدافع سعديا عن وحدانية الله ضد كل من التثليث المسيحى ، وثنائية الفرس : فالله ليس فقط واحدا من الناحية العددية ، وإنما هو أيضا عقل بسيط

وخالص ، منزه عن أى خاصية أو صفة فيزيقية . وكل الأوصاف المتعددة لله فى التوراة ، والتى تتجه ضد هذا التصور الفلسفى للألوهية ، ينبغى أن تؤخذ بمعناها المجازى .

والإنسان هو تاج المخلوقات . وبالتالى فهو موضوع العناية الإلهية . وهذا يعنى أن الله يتابع سعادة الإنسان . ولهذا السبب أعطاه التوراة ، ومابها من تعاليم . ومن واقع طاعة الإنسان نفسه للتوراة يمكنه ان يحصل على الخير الأسمى .

وتعاليم التوراة مقسمة إلى نوعين : تعاليم العقل (الأخلاق) وتعاليم الوحى (الشعائر) . وليس يعنى هذا أن النوع الثانى مجرد عن العقل ، وإنما لا يمكن للعقل الإنسانى أن يتوصل إليه دون معونة الوحى .

وفيما يتعلق بالقيمة الداخلية للتوراة ، يرى سعديا أنها فى الوقت نفسه خالدة ومستمرة كذلك فإن خلود التوراة مرتبط بخلود الشعب اليهودى "إسرائيل ليست أمة إلا من واقع توراتها " وقد وعد الله بخلود إسرائيل ، وينتج عد ذلك بالضرورة أيضا ستستمر على نحو خالد .

والتوراة لا تتجاهل الحياة . وهى لا تمثل فى الواقع فائدة كبيرة بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون انه " من الأفضل أن يكرس الإنسان نفسه لحب الله ، وأن يصوم طيلة النهار ، ويقضى الليل فى تمجيد الله ، ويهمل كل مشاغل الدنيا " . وعلى العكس ، ليس للتوراة أى معنى إذا قطعناها أو فصلناها عن الانشطة الإنسانية والاجتماعية . ويرى سعديا أننا إذا ابتعدنا عن الحياة باسم المحبة فلن تكون لنا أى فرصة للطاعة ، أو العصيان للأوامر والنواهى الدينية وهو يقول : " كيف سيحافظ الناسك على القوانين مع ثقل الاجراءات العادلة ؟

وأى جزء من القانون المدنى سينفذه تبعا للحق والعدل ؟ وكذلك فيما يتعلق بقوانين الزراعة ، والعشور ، والأمور المشابهة ؟ "

ولكى يتاح للإنسان أن يطيع الشريعة ، فقد وهبه الله نفسا ، وبالتالى إرادة حرة لإمكانية تمييز الخير من الشر ، تبعا لحجر الزاوية فىالتوراة . والنفس جوهر جميل روحانى ، وبالتالى فهى قابلة للتلف ، كما أنها خالدة . ومع ذلك ، فهناك علاقة وثيقة بينها وبين الجسد ، الذى يكون معها وحدة طبيعية ، ومع العناصر التى ستجتمع منها ذات يوم ، عند بعث الموتى .

ومع أنه لا يمكن الاستدلال على مذهب البعث هذا بالفلسفة ، فإنه لا يمكن إنكاره بالأدلة الفلسفية . والواقع أن هذه المذهب يجد بعض الدعم فى العقل ، وكذلك فإنه غير متعارض مع القانون الطبيعى . وهذا الاخير ، على الأقل ، لا ينطبق على مفهوم تقمص أو تناسخ الأرواح ، حيث يتعارض اتحاد نفس انسانية وجسد حيوانى مع القانون الطبيعى .

ويرتبط بمذهب البعث الخلاص لإسرائيل فى نهاية الزمان ، وهو المذهب الذى لا توجد له ، هو الآخر ، أدلة مضادة .

سليمان بن جبيرول

بعد سعديا ، تطورت الفلسفة اليهوية بصفة خاصة فى الوسط الأندلسى ، حيث كانت الظروف مواتية .

وأول فيلسوف يهودى كبير فى الأندلس هو سليمان بن جبيرول . ولا نعرف عن حياته إلا القليل . ومن ذلك أنه ولد فى الأندلس حوالى سنة ١٠٢١م .

وتوفى بعد أن تجاوز الثلاثين من عمره (وهو مؤلف واحد من أكثر الكتب تغلغلا فى العصور الوسطى Mekor Hayyim أى ينبوع الحياة) .

ولا يحاول جبيرول – على عكس سعديا – أن يستدل على وجود الله . فإن المشكلة التى تهمه قبل كل شىء علاقة الله بالعالم .

وقد حاول فيلون السكندرى – كما رأينا – ان يحل هذه المشكلة عن طريق الاستعانة بفكرة اللوجوس ، التى رأى فيها وسيلة استخدمها الله لخلق العالم ، وهكذا مهد الدرب لما أصبح يسمى نظرية الأفلاطونية المحدثة فى الفيض ، المرتبطة بصفة خاصة بأفلوطين (ت٢٠٩ ميلادية) وهى النظرية التى تصف الألوهية (أو المطلق) تبعا لمستويات تظل تتناقص فى روعتها وواقعيتها ، حتى يظهر عالم المادة المحسوس .

وسوف يتبنى جبيرول ، بصفة عامة ، فكرة الأفلاطونية المحدثة فى الفيض، باستثناء أنه يفصلها من شكلها التقليدى ، فى نقطتين مهمتين :
أولا : أنه يدخل تصور الإرادة الإلهية ، المتوسطة بين الله والمخلوقات الفياضة منه، وهذه الأخيرة ليست فيوضات ضرورية وميكانيكية للألوهية الفياضة ، كما أشار إلى ذلك فلاسفة الأفلاطونية المحدثة ، ولكنها نتيجة نشاط مريد لله .

ثانيا : يجعل جبيرول من المادة واحدة من أوائل فيوضات السلسلة بدلا من أن يضعها فى ذيلها – كما فعل ذلك فلاسفة الأفلاطونية المحدثة . والمادة – عنده – ليست حسية ، وإنما هى روحية . والحسية التى ترتبط بالمادة ليست خاصية أساسية، وإنما نتيجة لواقع ان هذه المادة قد ابتعدت عن المصدر الأول لها .

أما الصورة La Forme فهى مرتبطة دائما بالمادة ، وفى كل مكان . وعلاقتها بها علاقة صفات فى الأساس .

والمصدر المنزه عن أى جسمية هو الكائن الأسمى : وهو واحد ، وغير قابل لمعرفة كنهه . غير أنه بواسطة فعل من إرادته تنتج نفس العالم ، المكونة من مادة وصورة . ومن هذه النفس تفيض كل النفوس الخاصة ، وكل الأشياء الحسية فى سلسلة منتظمة من الوسائط : وكل ما فى السلسلة يشمل على شىء مشترك من المادة والصورة العالميتين . وكل منهما يحتوى على مادة وصورة خاصتين تميزان كل حقيقة عن جارتها .

وبإدخال إرادة الله كوسيط بين الله والعالم ، رغب جبيرول أولا فى أن يحفظ مذهب التوراة فى الخلق ، وهو المذهب الذى يؤكد أن العالم ليس نتيجة الضرورة ، وإنما نتيجة الفعل المقصود لله ، وثانيا أن يخفف من وحدة الوجود ، وعدم الشخصانية التى لا يمكن تجنبها فى الأفلاطونية المحدثة .

وفى نفس الوقت ، ترجع فكرة الإرادة الإلهية المتصرفة فى المادة العالمية التى تتكون منها كل الكائنات – من حيث هى روحية ومادية – ترجع إلى إضفاء الروحانية على المادة . وكل شىء فى الطبيعة إنما هو نتيجة لفعل قوة ديناميكية وحيدة هى قوة الإرادة الإلهية .

ومع أن إدخال مفهوم إرادة الله يحافظ على الاتصال بالفكر اليهودى ، فإن جبيرول لم يقم صراحة بأى محاولة لتوفيق العقيدة اليهودية مع الفلسفة الإغريقية .

فقد لوحظ انه لـم يستشـهد بـأى نـص واحـد مـن التـوراة أو التلمـود . ومـن الواضح أن قصده كان هو وضع فلسفة مستقلة عـن أيـة ارتباطـات او أفكـار عقديـة مسبقة .

ولا شك فى ان هذا الغياب الغريب فى أعمال جبيرول للمصادر اليهودية قد جعله مهملا من اجنب اليهود بصفة عامة . وبالمقارنة مع كتب يهودية أخـرى ، لـم يطل زمن ترجمتها مـن العربيـة إلـى العبريـة ، ظـل عمـل جبيرول ينتظـر حوالـى قرنين، حتى يجد مترجما فى شخص شيم طوف فالاكيرا Shem tov Falaquera (١٢٢٥ - ١٢٩٠) . ومع ذلك فقد تمت ترجمة فقرات مختارة منه فقط . ويبدو أن هذه الفقرات لم تقرأ أيضا . لأنه لو لم تكتشـف ترجمـة فـالاكيرا فـى سـنة ١٨٤٥ ، ماكنا قد عرفنا عنها أى شىء !

أما فى العالم المسيحى ، فقد جرت الأمور على نحـو مختلـف . فقـد ترجـم كتاب جبيرول إلى اللغة اللاتينية ، بعد وقـت قصـير مـن وفاتـه ، تحـت اسـم Fons vitae وقد حرف اسم المؤلف إلى Avicebron .

ومـن الغريـب أن رجـال الكنيسـة اعتقـدوا ان المؤلـف شـخص مسـيحى ، فعكفوا على دراسته بعناية مما أدخلهم فـى الأفلاطونيـة المحدثـة ، وبحثـوا فيـه عـن مصدر أساسى للاستلهام فى أبحاثهم المدرسية Scolastique .

لكن جبيرول لم يلق حقه إلا فى القرن الثالث عشر ، مـع ازدهـار المذهـب القبالى الذى مارس عليه جبيرول تأثيرا هائلا . إن مذهب إرادة الله الفاعلة بوسـائط لتدعو العالم إلى الوجود ، وكذلك مذهـب روحنـة المـادة (إضفـاء الطـابع الروحـانى

عليها) هما من أسس المذهب القبالى اليهودى . وهما يرجعان معا الفكرة التى عرضها جبيرول فى كتابه Mekor Hayyim " ينبوع الحياة " .

ويلاحظ أن جبيرول ، قبل أن يؤلف عمله الكبير هذا ، نشر بعض العناصر من فكرة الفلسفى فى أشكال مختلفة ، مست عواطف شعبه وخاصة عن طريق قصائده الدينية ، ودخل بعضها إلى شعائر المعبد اليهودى نفسه حول عظمة الله ، وعجائب عوالمه ، وفيها نجد - بأسلوب بسيط وبليغ - أساس فلسفة جبيرول. ومازالب العديد من الجماعات اليهودية تقرأها فى يوم الغفران Yom Kippur .

يحيى بن فاقودا

وأصغر من جبيرول معاصرة : يحيى بن يوسف بن باقودا ، أو فاقودا ، من سرقسطة .

وهو مؤلف أحد اليهودية الهامة فى العصور الوسطى : وقد ظل أكثر قراءة ، وأكثر تقديرا . وقد كتبه يحيى بالعربية ، ثم مالبث أن ترجم إلى العبرية . وهو أول كتاب يقدم منهجا للأخلاق اليهودية . وكما يشير عنوانه Hoboth Halebaboth أى فرائض القلب ، فإن موضوعه هو تسجيل أهمية الروحانية ، والتقوى الداخلية كدوافع أساسية لكل تصرف دينى أو أخلاقى . وتحتوى هذه الفرائض ، ضمن ما تحتوى ، على التواضع ، والثقة فى الله ، والعرفان له ، وأخيرا حبه تعالى الذى هو هدف كل المجهودات الإنسانية .

ومن الأمور ذات الدلالة أن يحيى يعد أيضا من بين فرائض القلب : دراسة الفلسفة والعلوم الطبيعية (وكل فروع التعليم) لأنها تساعد كلها على تعميق إعجاب الإنسان واحترامه للخالق ولمخلوقاته ، وهذا يزيد من قدرته على أداء ما فرض عليه نحو الله ، ونحو أخيه الإنسان .

وهكذا فـإن يحيـى هـو أول فيلسـوف يهـودى أصبـح بفضلـه الفكـر المجـرد والتأمل الفلسفى أكثر من سلاح مفيد للدفاع عن العقيدة : واجب دينى ، وأمر إلهى .

وربما لهذا السبب ، أدخل يحيى فى كتابه مناقشة فلسـفية تـنزع إلـى إثبـات وجود الله ، وتفسر مفهوم وحدانيته ، كما قام أيضا بدراسة تأملية للعناية والحكمة ، والرأفة الإلهية كمـا تظهـر فـى الطبيعـة وفـى الإنسـان ، وكذلـك فـى تـاريخ الشـعب اليهودى .

وعلى الرغم من الطابع العالمى للأخلاق عند باهى فإن كتابه هو قبـل كـل شىء كتاب يهودى يمتلـىء بالاستشـهادات مـن التـوراة والتلمـود . وفـى الحقيقـة أن الأخـلاق لديـه ملونـة بقـدر مـن الزهـد نحـس وراءه بتـأثير التصـوف العربـى (الإسلامى). ومع ذلك ، فحتى هنا نجـد الـروح العبريـة غالبـة ، والنمـوذج الزهـدى الذى يوصى به باهى ليس متوجها للإنسـانية فـى عمومهـا ، وإنمـا فقـط إلـى بعـض المصطفين الذين يمكن أن يكونوا نمـاذج للآخريـن حتـى يقودهـم إلـى حيـاة السـكينة والاعتدال .

يهودا اللاوى

وهناك بعد ذلك بداية جديدة للفلسفة اليهوديـة تمثلـت فـى مجـىء الشـاعر – الفيلسوف يهودا اللاوى Judah Halevi (١٠٨٥ – ١١٤٠) من طيطلة .

وبينما انشغل سابقوه بالدفـاع عـن اليهوديـة ، أو الديـن بصفـة عامـة ، فـإن اللاوى حاول أن يثبت امتيـاز اليهوديـة بالنسبة للأديـان المنافسـة لهـا : المسـيحية ، والإسلام . وقد بدأ هذه المهمة فـى كتـاب Kuzari (الخـزرى) ، المكتـوب أساسـا بالعربية ، والذى حمـل عنوانـا جانبيـا هـو "كتـاب نقـاش وبرهنـة فـى خدمـة العقيـدة

الذليلة" " . وهذا الكتاب مؤلف فى شكل حوار بين عالم يهودى وملك الخزر (قبيلة من تتار الفولجا) الذى اعتنق مع شعبه اليهودية فى القرن الثالث عشر .

ولكى يبرهن على قضيته ، كان اللاوى أول من ميز بين المجال الفلسفى بمعنى الكلمة ومجال الوحى ، أو على حد تعبيره بين "إله أرسطو وإله ابراهيم " .

وكل ما يمكن للفلسفة أن تجيده هو أن تقدم أدلة مقنعة على وجود إله ، سيد للعالم ومنظم له ، مع أن كل ذلك لن يفيد كثيرا على المستوى الدينى الذى يؤكد على وجود علاقة حميمة بين الإنسان والله ، لكن بما أن هذه العلاقة شخصية بجوهرها ، فإنها لا يمكن أن توجد إلا نتيجة تجربة .. فهى إذن عبارة عن تنوير باطنى ، أو وحى .

وفى نفس الوقت ، إذا كان من الممكن أن يتطرق الشك إلى أى شخص يزعم أنه يتلقى وحيا من ناحية موضوعيته ، وغموضه ، وهلوسته ، فإن هذا الشك لا ينطبق على وحى استطاع ان يقود شعبا بأكمله .

ومثل هذا الوحى هو الذى هبط على إسرائيل فى سيناء . ومن المقرر أنه لم يكن شخصا منعزلا ذلك الذى تحدث إليه الصوت فى سيناء ، وإنما كان شعبا بأكمله . وهكذا فإن الوحى السينوى يصبح للاوى الأساس الوحيد الذى لا يمكن مهاجمته ، ومصدر أى معرفة دينية ، وكذلك هو الضمان لواقع أن دين إسرائيل دين حقيقى بصورة سامية .

إسرائيل إذن شعب الوحى ، وشعب النبوة . وهذا هو ما يميز اختيار الله لإسرائيل . وليس هذا الاختيار سرا غامضا للاختيار الإلهى الذى يبلغ – على مثال

عمل الطبيعة – أنواعا كبرى من الحكم ، والتـى فيهـا تنقسـم الحيـاة إلـى ، معـادن ، ونبات ، وحيوان ، وإنسان .

كذلك هناك اختيار أو انتخـاب فـى النـوع الإنسـانى : فـالبعض يتلقـى ميـزة إلهية خاصة ، كالروح النبوى ، الذى يتيح له الدخول فى اتصال مع الله .

أما الميزة الإلهية التى يسميها اللاوى Iynan ha - Elohi (شـىء اللـه) وكانت فى البداية موضوعة فى آدم ، المخلوق المباشر مـن يده تعـالى ، ثـم انتقلت منه – عن طريق الوراثة – عبر سلسلة متصلة من الأشخاص المختارين من أبنائه، حتى وصلت إلى أبناء يعقوب ، والتى عبرت منهم إلى جماعة إسرائيل كلها .

وعلى أساس هذه الميزة الوراثية ، اختـار اللـه اسـرائيل لكـى تكـون شـعب نبوته ، وكل يهودى يمتلك – على الأقل بالقوة – تلك الموهبة التى تجعله قادرا على تحقيق أعلى مستويات الحياة الدينية . لكـن هـذه القـدرة – ككـل القـدرات الوراثيـة– تتأثر بالتغذية وبالوسط الفـيزيقى – وهنـا تلعـب كـل مـن التـوراة والأرض المقدسـة دورا . وهكذا فإن تعاليم التوراة ، وخاصة المتعلقة بالشعائر متصـورة عنـد الـلاوى على أنها نظام مقدس ، وهى تقريبا عبارة عن قنوات يمـر مـن خلالهـا تيـار الطاقـة الروحية على أن يصـل بـالمؤمن إلـى " الشـىء الإلهـى " ، وهـى إذن تكـون الغـذاء المستمر الذى تتطور به الملكة الإلهية وتنبثق الروح النبوى .

وبنفـس الصـورة ، فـإن الأرض المقدسـة التـى (يحيلهـا الهـواء إلـى أرض للحكمة) تحتوى علـى طبيعـة دينيـة مقدسـة ، وبالتـالى فإنهـا تعتـبر البيئـة الفيزيقيـة الملائمة . ثم يضـاف إلـى كـل مـن التـوراة والأرض المقدسـة : اللغـة العبريـة التـى تعتبر ببنائها الخاص ، وجمال التعبير فيها أفضل الوسائل للاتصال بالروح النبوى.

سوف يقال إن كل ذلك يعد من القومية . ومع ذلك فإن يهوذا اللاوى كانت له أساسا آراء عالية . فبالنسبة إليه ، يعتبر انتخاب إسرائيل للإنسانية كلها . وعلى حد تعبيره "اسرائيل هى قلب العالم" ، وهى تقوم فى العالم بنفس الدور الذى يقوم به القلب فى الجسم الإنسانى . إن شعبها أكثر الشعوب حساسية لآلام العالم ، وهو الذى يبث فى الإنسانية المتحضرة دمها الأخلاقى والروحى . وإذا كانت كل شعوب العالم تمتلك مثل إسرائيل تلك القدرة النبوية ، ولو بدرجة أقل ، فإنها سوف تبلغ فى مملكة الخلاص نفس الدرجة الروحية التى تمتلكها إسرائيل اليوم : وعندئذ سوف تكون هذه الشعوب ثمرة الشجرة التى تعتبر إسرائيل جذرها .

ويعبر اللاوى – الذى قيل عنه إنه أكبر شاعر منذ التوراة – فى قصائده عن كل هذه الأفكار ، التى تسرب الكثير منها إلى شعائر المعبد . لكن عبقريته الشعرية تتجلى أكثر فى أناشيده البديعة عن صهيون ، وهناك مجموعة من أجمل أغانيه مازالت تغنى حتى اليوم فى كل الجماعات اليهودية فى العالم وخاصة يوم ٩ آب (Ab) وهى تثير الأمل فى قلوب البؤساء ويظل حب صهيون هو العاطفة الوحيدة الغالبة لدى اللاوى . وتحت دفع هذا الحب الذى لا يقاوم ، دون أن يهتم بمعوقات الرحلة ومفاجآتها إلى بيت المقدس ، ويبدو أنه سيموت تحت حوائطها : حينما سجد ليقبل الأرض المقدسة ، اقتحم فارس عربى بابها متعجلا فانسحق تحت سنابك فرسه .

وإذا كان كتاب " الخزرى Kuzari " فعالا فى تأكيد سمو عقيدة إسرائيل ، فقد ترك – دون إجابات – قفزات الفلسفة النقدية التى عرضت للشك كل المعتقدات الدينية . وفضلا عن ذلك ، فإن تقدم العلوم الفيزيقية لدى العرب (المسلمين) خلال القرن الحادى عشر الميلادى قد أحدث ابتعادا تدريجيا عن روحانية الفلسفة الأفلاطونية المحدثة لصالح النزعة الطبيعة اللأرسطية . ومنذ الآن فصاعدا ، سوف

يستقر الرأى بأن العالم محكوم بقوانين السببية الصارمة ، التى لا توجد معها أى مساومة . أما المادة فليست مخلوقة بواسطة الله ، كما أنها ليست مشتقة منه . إنها خالدة وغير مخلوقة . وبالطبع لايدع هذا الراى مجالا لأى تدخل إلهى ، ولا أى عناية إلهية : لافى الطبيعة ولافى التاريخ ، ومن باب أولى : لأى معجزه !

ولا شك أن النتائج المترتبة على هذا الرأى قد فتحت الباب واسعا أمام ضروب مختلفة من الإلحاد . لهذا كان من الضرورى ، وأكثر من أى وقت مضى، إعادة تأكيد المذهب اليهودى .

ابراهام بن داود

وتلك هى المهمة التى تصدى لها ابراهام بن داود (من طليطلة – ولد سنة ١١٨٠) فى كتابه "العقيدة الرفيعة" Emunah Ramah . وهو أول محاولة يقوم بها فيلسوف يهودى ليتبنى الأرسطية بغرض إذابتها فى اليهودية .

ومع اقتناعه بأن أرسطو يمثل الفلسفة ما تمثله التوراة للدين ، يؤكد ابن داود منذ البداية أنه لا يوجد نزاع بين الدين والفلسفة ، وأنهما فى واقع الأمر ، يقدمان حقائق متطابقة .

وعلى العكس من سابقيه ، وخاصة سعدى وباهى الذين أقاموا أدلتهم على وجود الله اعتمادا على مذهب الخلق ، فإن ابن داود يتبنى الدليل مباشرة لدى أرسطو ، القائم على نظرية طبيعة الحركة :

فمع افتراض ان الحركة (التغير) هى أصل كل الظواهر الطبيعية فى السماء ، وفوق الأرض ، وزعم أرسطو وجود (محرك أول) يعتبر هو (سبب كل هذه الحركة) ، مع أنه هو نفسه (لا يتحرك) .

وبينما لا يسمح هذا الدليل فى المذهب الأرسطى إلا أن يرى فى الله صاحب الحركة ، فإن ابن داود يستخدمه ليضيف إلى الله : وجود العالم . وهو يتابع أرسطو فى كون العالم له أصل فى المادة الأولية ، لكن هذه المادة نفسها مخلوقة بصورة مباشرة من الله .

كذلك يستخدم ابن داود الدليل القائم على فكرة واجب الوجود ، وهو الدليل الذى طوره الفلاسفة المسلمون من أمثال الفارابى وابن سينا : ن واقع أن وجود الكائنات الكونية كلها أمر ممكن ، يتطلب وجود كائن مطلق (واجب) يكون فى نفس الوقت سببا لكل الكائنات .

وعموما ، فإن محاولة ابن داود لتفسير اليهودية فى مصطلحات أرسطية قد مهدت الطريق لعرض أكثر عمقا واكتمالا ، قام به بعد ذلك بوقت موسى بن ميمون (ت ١٢٠٤ م) فى كتابة "دلالة الحائرين" الذى يمثل بداية عصر جديد .

موسى بن ميمون

كان موسى بن ميمون أعمق مفكر دينى ، وأكبر عقلية فى عصره ، ويمكن القول بأنه يعد ثمرة العصر الذهبى للدراسات اليهودية فى إسبانيا . ولد فى قرطبة (١١٣٤م) لكنه كان مايزال صغيرا ، حين انتقلت الأندلس إلى حكم الموحدين ، وهم يرجعون فى أصولهم إلى قبيلة عربية غزت البلاد من أفريقيا . وكان هؤلاء السادة الجدد متعصبين جدا ، وأجبرت سياستهم كثيرا من غير المسلمين على أن يهجروا البلاد . وكان من بين المهاجرين : موسى بن ميمون ، الذى استقر بعد فترة ضياع وحرمان فى الفسطاط (القاهرة القديمة) . وهناك كتب عديدة من المؤلفات ، ومن بينها (دلالة الحائرين) الذى نجد فيه أسس الفلسفة اليهودية المتاخرة ، ويظل معتبرا

لنموذج العقيدة ذات الصبغة العقلية ، حتى بالنسبة إلى الذين لم يتمكنوا من متابعة ابن ميمون حتى النهاية .

وعلى غرار ابن داود ، كان ابن ميمون يكن احتراما شديدا لأرسطو ، الذى رأى فيه أعظم ممثل – بعد أنبياء بنى اسرائيل – للعقل الإنسسانى ، وكذلك لفلسفته التى تطلبت منه تفسيرا عقليا للعقيدة والتراث اليهوديين .

ومن أجل تحقيق هذا الهدف ، لجأ ابن ميمون إلى المنهج المجازى الذى استطاع أن يوفق بفضله بين نص التوراة ومذهب أرسطو . لكن هذا لا يعنى أن ابن ميمون كان يضحى بالمذهب التوراتى عندما يبدو أن التوفيق مستحيل .

وباعتباره عقلانيا خالصا ، فقد أكد ابن ميمون بشدة على أن الاستدلال الإنسانى ليست له الكلمة الأخيرة ، وبالتالى فلا يمكننا أن نجعل منه الوسيلة النهائية لاكتشاف الحقيقة ، لأن الكلمة الأخيرة ينبغى أن تظل دائما للوحى . غير أن هذا يعنى أنه كان مستعدا لأن يترك نفسه لهداية العقل حول كل المسائل الثانوية بشرط أن ما يعتقده أساسا فى المذهب التوراتى يظل محترما .

والواقع أن هذا التمييز بين ما هو أساسى وما هو ثانوى يعتبر أكبر إضافة لابن ميمون إلى الفكر الدينى اليهودى ، وأفضل مثال استطاع أن يعالج به مشكلة الخلق .

وفى الوقت نفسه الذى جعل كل السابقين عليه من مذهب الخلق فى الزمان: عقيدة ، ينبغى الدفاع عنها بكل الأدلة الممكنة ، كان ابن ميمون أول من حسم هذه المسألة ذات الطبيعة الدينية . فبالنسبة إليه ، تحتاج الشريعة إلى أن تحافظ على دور

الإرادة الإلهية فى الخلق ، وهو الدور الذى يعتمد عليه المذهب التوراتى فى التدخل الإلهى فى الطبيعة والتاريخ ، وبدونه يتهاوى هذا المذهب .

وبهذا الوضع للمشكلة ، تبرز المشكلة الحقيقية للخلق ، من وجهة النظر الدينية ، وتتمثل فيما يلى : هل العالم وما يحدث فيه نتيجة السببية (المحضة) أم نتيجة النشاط الحر للإرادة الإلهية ؟

بالنسبة للإجابة القائلة بالسببية ، فإنها تنبثق من الفكرة الأرسطية عن الله ، باعتباره "السبب الأول" الذى يصدر عنه العالم بنوع من الحتمية أو الضرورة ، أو كما يقال مثل الحرارة عن الشمس . وبالطبع هذه الإجابة لا تتفق مع الموقف الدينى، وبالتالى يجب رفضها .

لكن هناك الرأى الأفلاطونى ، الذى يذهب – على الرغم من قوله بخلود العالم – إلى تصور الله فاعلا ومشكلا للمادة الموجودة سلفا ، وغير المشكلة . وعلى أساس هذا الرأى ، لا يستبعد عنصر الإرادة الإلهية التى أوجدت العالم . فالعالم قد وجد وتشكل لأن الله أراد له الوجود والتشكل .

ومما هو واضح ، أن هذا الرأى الأخير فى حد ذاته ليس موضع نقد من وجهة النظر الدينية . ونقطة الاعتراض الوحيدة التى يمكن أن توجه إليه هى مخالفة للنص الحرفى الوارد فى سفر التكوين Genese الذى يقول : إن الله دعا العالم للوجود فى لحظة معينة من المدة duree .

لكن ابن ميمون لا يرى فى هذا الاعتراض شيئا خطيرا ، لأنه عند التحقيق من إثبات هذه النظرية عن طريق العقل ، يمكن بسهولة تفسير القصة التوراتية فى هذا الاتجاه . والواقع أن كل البراهين الفلسفية المقدمة للدفاع عن هذا الرأى الأخير

لاتثبت شيئا ، ولا يوجد أى سبب للرجوع عما يقدمه الكتاب المقدس حول هذه النقطة بوضوح تام .

ويلاحظ أن النظرية المقبولة من ابن ميمون ، والخاصة بخلود العالم (بالمعنى الأفلاطونى) تستبعد اعتبار واقع الخلق دليلا على وجود الله . ولهذا السبب فإن ابن ميمون يحاول أن يثبت هذا الوجود ، حتى فى الحالة التى يكون فيها العالم موجودا من العدم . وهو يقدم فى هذا الصدد ستا وعشرين قضية مستخلصة من طبيعيات أرسطو ، وقائمة أساسا على استحالة وجود سلسلة لانهائية من الأسباب . وبهذا استطاع ابن ميمون أن يثبت قضية وجود الله بطرق مختلفة فإن وجود الخالقين (الأسباب) يسمح له بالقول بأن الله هو كائن واجب ، كمحرك أول ، وكسب أول ، تكتمل عنده السلسلة النهائية للأسباب .

ودون أن نستعرض هنا هذه الادلة ، التى تبدو موغلة فى الفنية ، نلاحظ أنها تتضمن الدليلين اللذين سبق أن أوردهما ابن داود ، ولكنهما عند ابن ميمون أكثر اكتمالا ، فهما يسمحان له أن يستدل على أن الله هو الكائن الرئيسى اللامتناهى، غير المجسم ، والبسيط ، والخالد ، والأحد .

ومع أن ابن ميمون كان مستعدا لقبول تسوية حول مذهب الخلق القديم (القائل بوجود مادة قديمة مع الله) فإنه لم يتخل عن مذهب الخلق من العدم على حساب المفهوم الأفلاطونى ، الذى يزعم أن شيئا آخر غير الله ، كان يوجد فى الأزل ، بجانبه ومستقلا عنه . فقد اعتبر هذا التصور مساسا خطيرا بوحدانية الله .

إن رغبة ابن ميمون فى الحفاظ على مذهب الوحدانية المطلقة لله قد قاده إلى أن يخصص جزءا كبيرا من القسم الأول من كتابه (دلالة الحائرين) إلى فحص

منهجي ومتكامل لكل التعبيرات والجمل التى تحمل طابع التشبيه فى التوراة . وكـان هو الوحيد من بين فلاسفة اليهود الذى أعطى معنى ميتافيزيقا محددا لكل منها .

ونفس الرغبة هى التى جعلته يركـز أيضـا علـى التفسير السلبى للصفـات الإلهيـة . ومـع أن مذهـب الصفـات الإلهيـة قـد لعـب دورا هامـا فـى تـاريخ التـأمل الميتافيزيقى ، لدى اليهود ولدى غيرهم ، حتى قبل ابـن ميمـون ، لكـن طريقتـه فـى الحديث عنه إعدادا وعمقا مما لدى سابقيه ، كما أنه أكثر تحديدا وحسما .

لقد تمنى أن يقدم التصور الروحـى الأسـمى والمطلـق لوحدانيـة اللـه ، لأن عدم فهمها على هذا النحو يؤدى فى نظره إلى ما هو أسوأ من عبادة الأصنام .

ومن هذا المنطلق ، فليس مسموحا أن يضاف أى وصف إيجـابى إلـى اللـه لأن وصف الله بصفة إيجابية ، أيا كانت ، معناه إضافـة شـىء إلـى جوهـره تعـالى مما يمثل تهديدا لوحدانيته المطلقة .

وليس يعنى هذا رفض الكمالات إليه . لكن مـن حيـث إن هـذه الكمـالات هـى ذاتهـا جوهره ، فغنها تستعصى بالتالى على معرفتنا ، وبالتالى ينبغى عدم إطلاقها عليـه ، اللهم إلا إذا فهمت بمعنى نفى ما يضادها مما هو معروف لنا .

والنتيجـة أن كـل الكمـالات المتصلـة باللـه تعـالى يجـب أن تفهـم بـالمعنى السلبى. فالتأكيد على أنه تعالى "حى" مثلا ، يعنى انه غير جمـاد . ومـن المؤكـد أن حياة الله تختلف تماما عن وصف إنسان منا بأنه يعيش .

ونفس الأمر ينطبق على كل الصفات الأخرى التى تحاول أن تصف الذات الإلهية ، مثل الحكمة ، والقدرة ، والإرادة . أن كل هذه الصفات ينبغى أن تفهم على أنها : سلوب مقلوبة تنزع إلى تأكيد وحدانيته لان السلوب لا تتضمن أى كثرة .

وعل الرغم من وجود الصفات التى نطلق عليها صفات الله ، فإن الذات الإلهية تظل دائما فوق مستوى الفهم الإنسانى . وكل ما تؤكده ، أن الصفات مطابقة لذات الله ، ولا قادرة على تحديده .

إن كل ما لدينا عن اللـه يرجع إلى واقع أنه "يوجد" ، وأننا ندرك نتائج نشاطه فى العالم ، فى مظاهر الخلق والعناية .

ويشير ابن ميمون إلى فعل الله فى العالم تحت اسم "صفات الأفعال" التى تضم ثلاث عشرة صفة ، أوصى بها إلى موسى فى سيناء . وعناية الله تشمل المخلوقات فى مجموعها ، لكن هناك عناية خاصة بكل فرد منا على حدة . ومما لا شك فيه أن هناك أفرادا يقيمون بينهم وبين الله علاقة طيبة . ومن هنا فإن درجة عنايته تعالى بهؤلاء تتفاوت تبعا لحدة أو حرارة هذا العلاقة .

ومفتاح العلاقة الطيبة مع الله يكمن فى معرفته تعالى . وهذه المعرفة هى قبل كل شىء عقلية . وبهذا فإنها تتطلب التمكن من كل العلوم الفيزيقية والميتافيزيقية (المنطق ، الفلسفة ، الطب ، الرياضيات ، الفلك) التى تؤدى إلى فهم حقيقى للطبيعة ، وللذات الإلهية فى إطار أنها إنما أعطيت للإنسان لكى يصل من خلالها . وهذه المعرفة هى التى تتيح للإنسان فى الدنيا اتحادا مع الله ، كما انها تهىء النفس للحياة الأسمى ، وههو الحياة التى كانت بالنسبة إلى موسى ، عليه السلام ، حياة المعرفة المباركة .

إن ابن ميمون يتبع هنا خطر الفكر الأرسطى الذى يجعل من الكمال العقلى الهدف الأسمى للوجود الإنسانى . لكنه على الرغم من وقوعه تحت تأثير أرسطو الذى يمجد المعرفة العقلية لله ، يركز على جانب آخر من معرفة الجانب الإلهى ، وهو الجانب الذى يكمل الجانب العقلى ، والمقصود هنا المعرفة ذات الطابع الأخلاقى لله ، ولرحمته . وهى معرفة يمكن تحصيلها عن طريق التأمل الدائم فى عنايته ، التى تشمل الخلق كله . وبمجرد تحصيل هذه المعرفة يصبح الطريق ممهدا لحب الله . لكن هذا الحب ليس هو الرغبة الصوفية فى الاتحاد به ، بل إنه التصميم الأكيد على محاكاته فى سيرة الرحمة والعدالة .

ومن خلال هذا الربط بين المعرفة والفعل الأخلاقى ، ينفصل ابن ميمون عن أرسطو ونظامه ، ويتأصل فى قلب الفكر اليهودى الكلاسيكى الذى يتصور محاكاة الله كأسمى امتياز يمكن أن يبلغه الإنسان .

وتبعا لهذه الفكرة العليا للمعرفة ، يوافق ابن ميمون على الفكرة الأفلاطونية، وحتى الإغريقية بوجه عام ، التى ترى أن النبوة عبارة عن قدرة طبيعية يمكن أن تكتسب من جانب كل الذين يخضعون للإعداد اللازم ، ويمكنهم أن يرتفعوا إلى الكمال الأخلاقى والعقلى المكتسب .

ومما لا شك فيه أن هذه الفكرة تتناقض تماما مع فكرة اللاوى الذى يعتبر النبوة هبة خاصة من الله إلى شعب اسرائيل ، وهى مشروطة بأداء عدة رياضات وشعائر ، وبالإقامة فى الأرض المقدسة ، كذلك فإنها تتناقض مع مذهب التلمودى الذى يجعل من النبوة منحة إلهية لبعض الأفراد المصطفين من الله تعالى .

لكن ابن ميمون لم يستطع حتى حول النقطة أن يتخلص من تأثير المذهب اليهودى ، ويلون انخراطه فى الأقطار الإغريقية ، معلنا أن مثل هؤلاء الأفراد الذين يحققون جميع الشروط المتعلقة بالنبوة يمكن أن يحرموا منها بمشيئة الله .

إن الفكرة التى يكونها ابن ميمون للمعرفة هى أيضا أساس تأويلاته لتعاليم التوراة . وإذا كان هدف هذه التعاليم هو الكمال الأخلاقى والعقلى للإنسان ، فإنها لم تأت لكى تنظم السلوك الإنسانى فحسب ، وإنما لكى تنير له أيضا طريق التامل ، وتعده لبلوغ أعلى الحقائق العقلية والميتافيزيقية المتصلة بالله ، وعلاقة الإنسان معه. وفى مثل هذه الظروف ، فإن اتباع تلك التعاليم دون فهم معناها لا يمكن أن يؤدى إلى المعرفة السامية ، وبالتالى إلى الحياة مع الله التى تتضمنها . ولهذا السبب ، فإن ابن ميمون يقوم فى الجزء الثالث من كتابه (دلالة الحائرين) بتقديم تفسيرات عقلية لتعاليم التوراة .

ويبرهن ابن ميمون على كثير من الأصالة فى تاويله لتعاليم التوراة . وفى رأيه أن العديد منها قد نزلت لمعارضة الطقوس والاستخدامات الوثنية التى كانت منتشرة فى الوقت الذى ظهر فيه التوراة . وهنا نجد اهتماما خاصا موجها لنظام التضحية ، الذى كان هدفه ، فى جانب كبير منه ، تحويل الشعب من العبارات الوثنية الشائعة . ويمكن القول إن ابن مبمون فى بحثه لأصول عدد من الواجبات ، يقترب كثيرا من وجهة النظر الحديثة ، وكما أشار إلى ذلك أحد الباحثين بحث "أن أهمية ابن ميمون فى تاريخ الدراسة الدينية لم تفهم بعد بصورة كاملة " .

كذلك فإن الاحترام الذى يكنه ابن ميمون للعقل الإنسانى يحدد موقفه من المعجزات . فمع أنه لا ينكر إمكانية وقوعها ، فإنه يجهد – فى إمكانه – أن يقلل من العناصر الإعجازية فى الكتاب المقدس بتحويلها إلى وقائع طبيعية . والواقع أنه يعلق أهمية قليلة على المعجزات – أيا كانت هذه المعجزات – كأدلة على صدق

الدين . ويؤكد أن الإيمان إنما يعتمد على حقيقة داخلية ، وليس على معجزات ، من الممكن – فى بعض الحالات – أن تخدعنا .

وقد أدى احترام ابن ميمون للعقل الإنسانى إلى التفسير المجازى لقصة التوراة عن الجنة الأرضية ، وإلى اعتبار الملائكة المشار إليهم فى الكتاب المقدس قوى أو عناصر طبيعية ، أو أيضا أناسا ملهمين من الله . ومع أنه يقبل ملائكة الأفلاك كعقول مفارقة فى نظام الفلك الإغريقى ، فإنه ينكر – على عكس الاعتقاد التقليدى – أن ينزل هؤلاء الملائكة إلى الأرض فى صورة إنسانية . كذلك فإنه ينكر وجود الشياطين ، ويؤكد أن كل الأشارات التى وردت بشأنهم فى التوراة والمدراشيم إنما هى مجرد تعبيرات تصويرية للحديث عن آلام فيزيقية .

ولنفس السبب ، يعالج ابن ميمون وصف الحالة النموذجية لعصر الخلاص كما يقدمه الأنبياء كمجاز . وبالنسبة إليه ، لن يختلف عصر الخلاص عن عصرنا من الناحية المادية فى شىء ، لكنه سيمثل نموذجا أسمى لمجتمع قائم على معرفة وحدانية الله وعدالته وعلى أمل انتظار هذا الحدث ، يوافق ابن ميمون على أن كلا من المسيحية والإسلام له دور يقوم به ، حيث إنهما قد أعدا الإنسانية لقبول الحقيقة عن معرفة الله ، وعلى قدوم زمن الخلاص .

كذلك فإن الأوصاف المادية لنعيم الجنة وعذاب النار – كما نجدها فى المدراشيم – تعتبر كلها مجازات . وهى محاولات بسيطة للتعبير فى شكل شعبى عن رقائق روحية . إن نعيم الجنة الحقيقى يكمن فى الاتحاد الروحى مع الله ، وعذاب الجحيم الحقيقى إنما هو فى الابتعاد عنه تعالى .

وقد أدى احترام العقل الإنسانى بابن ميمون إلى تصوره القدرة الإلهية خاضعة لقوانين العقل والمنطق . فالله لا يمكن أن يصنع دائرة على شكل مربع ! أو يخلق شيئا : يوجد ولا يوجد فى نفس الوقت .

ومن ناحية أخرى ، فإن اعتقاد ابن ميمون فى أن الحياة الخالدة تتعلق بالمعرفة العقلية لله قد دفعه إلى أن يصوغ – على طريقته – المبادىء الرئيسية لليهودية . وأقدم محاولة لصياغة نوع من العقيدة اليهودية توجد فى مقطع قديم من المشنا ، التى تحرم الذين ينكرون الوحى من مكان فى العالم الآخر ، وكذلك الذين يجحدون البعث (الذى يرتبط به الخلود) بالأضافة إلى الأبيقوريين الذين لا يؤمنون بقيام حكومة أخلاقية فى هذه الدنيا .

وهذا المثال الذى قدمته المشنا قد اتبعه علماء الاجيال التالية وبمناسبة هذا المقطع عرض ابن ميمون فى تفسيره للمشنا عقيدته ، التى تتميز عما أقره السابقون فيما يتعلق بتبعية النعيم الخالد لقبول الاعتقادات المستمدة أساسا من التأمل الفلسفى .

وتبعا لتعداد ابن ميمون ، تتمثل مفردات العقيدة اليهودية فيما يلى :

١- الإيمان بوجود خالق ، وبعناية إلهية .
٢- الإيمان بوحدانية الله .
٣- الإيمان بعدم جسمانيته .
٤- الإيمان بخلوده .
٥- الإيمان به تعالى ، وبه وحده فى أحقيته بالعبادة .
٦- الإيمان بكلام الأنبياء .
٧- الإيمان بأن موسى هو أعظم الأنبياء .
٨- الإيمان بلتقى موسى الوحى فى سيناء .

٩- الإيمان باستمرار الشريعة الموصى بها .
١٠- الإيمان بأن الله كلى العلم .
١١- الإيمان بالجزاء فى الحياة الدنيا ، وفى الآخرة .
١٢- الإيمان بمجيء المسيح (المخلص) .
١٣- الإيمان ببعث الموتى .

إن دوافع اختيار ابن ميمون لمفردات عقيدته واضحة . فقد كان هدفه من ناحية أن يضفى قيمة على عدة تصورات فلسفية فيما يتعلق بالله تعالى ، ومن ناحية أخرى كان يصارع كلا من المسيحية والإسلام فيما يتعلق بالمذهب .

لقد كان لكتاب (دلالة الحائرين) تأثيره العميق . وقد تمت ترجمته إلى اللغة العبرية مرتين فى حياة المؤلف . وبهذه الواسطة ، مارس تأثيرا هائلا على الفكر اليهودى ، خارج مجال اليهود المتحدثين بالعربية (فى العالم الإسلامى) .

وقد أثر (دلالة الحائرين) كذلك بفضل ترجمته اللاتينية على الفكر المسيحى فى العصور الوسطى . ولم يكن توماس الإكوينى أقلهم تأثرا . وفى الأوساط اليهودية نفسها ، أصبح (دلالة الحائرين) يمثل مختصر فلسفة الطبقات المثقفة ، وخاصة فى الأقاليم ، حيث تعرف اليهود - تحت تأثير الهجرة القوية الأسبانية - على ثقافة علمائهم الذين كانوا يعيشون فى بلاد المسلمين .

أما التأثير الأعظم والأكثر اتساعا فكان هو تأثير (عقيدته) . التى أصبحت، فى أقل من قرن ، هى الموضوع الكبير لشعراء المعبد . وأدى ذلك إلى تجسدها فى شكلين مختلفين (الشعر والنثر) فى كتاب الصلوات اليومية اليهودى .

وفى نفس الوقت ، فإن هجوما مضادا ، جادا للغاية ومستمرا ثار حول أعمال ابن ميمون خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر .

وقد تزعم المعارضة الربانيون الذين اعتبروا ابن ميمون مبتدعا بابتعاده عن مفاهيم الألوهية الموجودة فى التوراة والهجاده ، بالاضافة إلى عدة اعتقادات ساذجة أخرى كانوا يتمسكون بها . لكن فلسفة ابن ميمون اصطدمت أيضا بنقد عدة مفكرين يهود لأسباب فلسفية خالصة .

ليفى بن جرشون

وكان أولها من الناحية التاريخية ، وأهمها أيضا ، هو نقد ليفى بن جرشون (١٢٨٨ - ١٣٣٤) ، وهو الوحيد من بين الأرسطيين اليهود الذى يمكن ان يقارن فى مستوى أفكاره بابن ميمون .

فى كتابه الرئيسى (حروب الاسم - أى الله) Milehamath Hashim يعارض ابن جرشون ابن ميمون فى عدة نقاط . ويتبنى المذهب الأرسطى كما عرضه الفيلسوف العربى ابن رشد ، الذى يرى أن الله ليس هو الفكر المطلق الذى لا يعرف لدى فلاسفة الأفلاطونية المحدثة ، ولكنه "الفكر الأسمى" . ويستنتج ابن جرشون من ذلك أن لإضفاء الصفات الإيجابية على الله ليس متعارضا كما ذهب إلى ذلك ابن ميمون مع وحدانية الله .

وبالنسبة إلى مذهب الخلق ، تتعارض أفكار ابن جرشون تماما مع أفكار ابن ميمون . فمع تأكيده على مذهب الخلق القديم ، يدافع ابن جرشون عن نظرية المادة غير المخلوقة ، والموجودة من قبل .

وفيما يتعلق بالاعتراض القائل بأن مفهوم المادة القديمة وغير المخلوقة يمس وحدانية الله ، يجيب ابن جرشون على ذلك بأن الله الذى أعطى للمادة غير

المشكلة صورتها التى ظهرت بها فيما بعد ، لا يمكن القول بأن هذه المادة تعتبر مستقلة عن الله .

حاسيداى قرقاص

لكن هناك نقدا أكبر عنفا ضد ابن ميمون ، نلتقى به بعد قرنين من وفاته (١٢٠٤) فى أعمال حاسيداى قرقاص (من برشلونه) (١٣٤٠ - ١٤١٠) . والواقع أنه خلال هذه الفترة التى تبلغ قرنين ، تركز النشاط الفلسفى اليهودى فى أسبانيا ، حيث انتشرت المعرفة بأعمال أرسطو التى ترجمت إلى اللغة العبرية ، وبالتالى سيطر المذهب الأرسطى على الفكر الدينى والفلسفى اليهودى سيطرة كاملة .

حينئذ أخذ قرقاص على عاتقه أن يحرر اليهودية من سلطة المذهب الأرسطى ، الذى هدد باختفاء جزء كبير من السمات المميزة للمذهب اليهودى . وفى هذا الاتجاه ، وضع كتابه (نور أرب) الذى هاجم فيه بصراحة مذهب أرسطو، ووجه ضربات عنيفة إلى ابن ميمون وعن طريق عدة براهين تحليلية ، أثبت الوجود الممكن لسلاسل غير متناهية من الأسباب ، هادما بذلك صرحا مكونا من ست وعشرين قضية ، أقام حولها ابن ميمون أدلته على وجود الله .

وبهذا العمل ، قام قرقاص بنزع الثقة المزعومة فى عصمة أرسطو ، وفى قيمة مذهبه كدليل موثوق فيه للوصول إلى المعرفة الدينية الحقيقية .

أما بالنسبة للاستدلال على وجود الله ، فإن قرقاص قد وقع من جديد على فكرة واجب الوجود ، التى سبق أن رأينا استخدامها لدى كل من ابن داود ، وابن ميمون ، والتى ظلت محتفظة بصحتها بصورة كاملة ، حيث تقوم على سلسلة من الأسباب سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، وأنه حتى لو افترضنا وجود عالم

غير متناه فإنه لن يخرج عن كونه "وجودا ممكنا" وإذن ينبغى القول بوجود كائن بالضرورة واجب الوجود .

وبما أن العالم ليس له إلا وجود ممكن ، فإنه لم يعد ضرورة طبيعية للسببية، لكنه ثمرة الإرادة الإلهية . والصفة السامية لإرادة الله هى الحب . وليس الخلق وسيلة ممكنة ينشر الله بواسطتها حبه ليعطى الوجود لكل ما هو موجود .

وهكذا بالاعتماد على فكرة أن الحب هو الدافع إلى الخلق يصل قرقاص إلى مذهب للخلق يبدو متعارض مع ابن يمون وأكثر محافظة أو تشددا من مذهبه . وبالنسبة إليه ، فإن الخلق من العدم لا يعنى شيئا أكثر من العالم يدين بوجوده إلى إرادة الله . لكن إرادة الله – بما أنها حرة من حيث إنها تصدر عن الله ذاته ، وليست معرضة لأى تأثير خارجى تعتمد على طبيعة الله نفسها التى لا يمكنها إلا أن تريد تحقيق الخير والخلق . وبهذا يعتقد قرقاص أنه من الممكن إيجاد صيغة للتعايش بين اليهودية والنظرات الأرسطية للعالم ، بشرط ألا يتم تصور العالم كنتيجة ضرورية وطبيعية خالية من الإرادة – وهذا هو واقع المذهب الأرسطى وإنما كضرورة محددة لإرادة الله الخالدة .

لكن قرقاص يتراجع أمام هذه النتيجة ، التى لا تعتبر بالنسبة إليه إلا افتراضا ، لكى ينتهى ، فإنه يعلن أنه " بعد كل شىء ، فإن الحقيقة الكاملة هى – كما يعلمنا التراث – أن الله خلق العالم فى لحظة معينة ، وهذا ما يقوله لنا المقطع الأول من سفر التكوين " وفى نفس الوقت ، يسعى قرقاص إلى أن يوفق بين "الفرض" الفلسفى ومذهب سفر التكوين ، بواسطة المفهوم الرواقى ، المشار إليه سابقا فى التلمود ، عن تتابع العوالم ، التى ينبثق أحدها بعد انعدام السابق عليه وفى ضوء هذه الفكرة ، يمكن تصور الخلق كفيض خالد وضرورى لله ، فى حين أن

العالم الحالى ، الذى هو موضوع حكاية سفر التكوين ، قد بدأ وجوده فى لحظة معينة من الزمان .

إن تصور قرقاص للخلق كفعل لازم عن حب الله ، يقوده إلى أن يدين طريقة ابن ميمون التى تمجد المعرفة العقلية لله كهدف أسمى للحياة الإنسانية . وفى كل مذاهبه المتعلقة بالله ، وبعلاقة الإنسان مع الله ، وببركات الحياة الخالدة ، يؤكد قرقاص على الإرادة ، وعلى الانفعال emotion أكثر من الذكاء ، والعقل البارد . وبالنسبة إليه ، لا يتحقق مع الله ، فى هذه الحياة ، وفى الحياة الآخرة ، عن طريق المعرفة ، وإنما بالحب العميق لله ، الحب الذى يتمثل فى طاعة التعاليم الدينية ، والسلوك الأخلاقى المستقيم .

وتبدو أيضا أفضلية الحب على المعرفة العقلية فى الطريقة التى يصوغ بها قرقاص مفردات المذهب اليهودى . وهذه الصياغة تختلف تماما عن ترتيب ابن ميمون . ويأخذ قرقاص على ابن ميمون عدم معرفته نقطة البدء فى المذهب اليهودى ، وكذلك أى العناصر يعتبر أساسيا ، وأيها يعتبر ذا قيمة ثانوية .

ويصنف قرقاص مذاهب اليهودية فى ثلاثة أنواع :

١- " المبادىء الأساسية" ، التى بدونها لا توجد اليهودية .

٢- "الاعتقادات الصحيحة" ، والتى لا يمنع رفضها من الانتساب إلى اليهودية ، على الرغم من أنه يمثل بدعة خطيرة .

٣- "الآراء" التى على الرغم من دخولها فى مجموع الاعتقاد اليهودى التقليدى تكون متروكة للاختيار الحر لكل شخص .

والملاحظ أن قرقاص يدخل حب الله فى "المبادىء الأساسية" بينما هو مستبعد تماما من عقيدة ابن ميمون . كذلك فإن البعث (المتضمن الخلود) والجزاء ،

اللذين يعتبران أساسيين عند ابن ميمون ليسا عند قرقاص سوى مجرد اعتقادات ، بناء على أن النموذج الأسمى لليهودية هو أن نعبد الله دون انتظار لمكافأته . بينما يعتبر ابن ميمون خلود التوراة ، وأفضلية موسى على سائر الأنبياء ، ومجيء المسيح المخلص من الأساسيات ، يرى قرقاص أنها من الاعتقادات . وكذلك يعد قرقاص من الاعتقادات : فاعلية الصلاة والتوبة ربما لكي يعارض زعم المسيحية فى أصالة هاتين الشعيرتين ضمن مذاهبها .

ومن بين الآراء ، توجد على المستوى الفعلى فكرة المحرك الأول ، وعدم إمكانية معرفة الطبيعة الإلهية ، وعلى المعتقدات الشعبية ، الاعتقاد فى مواضع جغرافية للجنة ، والجحيم ، والاعتقاد فى الشياطين ، والسحر والتعويذات .

ونحن لا يمكننا أن نغادر قرقاص دون الإشارة إلى مذهبه فى حرية الإرادة الإنسانية . إن تصوره لضرورة الإرادة الإلهية يتضمن حتمية يجعلها تشمل الأفعال الإنسانية . غير أنه يلح على حرية الإرادة الإنسانية ، التى يعدها بين "المبادىء الأساسية" وعلى الرغم من ان الأفعال الإنسانية محددة بتتابع الأسباب ، التى لا يملك الإنسان بصددها شيئا ، فإن إرادته عبارة عن حلقة رئيسية فى هذه السلسلة . وفيما يتعلق به ، فإن الإنسان يشعر تماما أنه حر ولا يمكنه أن يكافىء أو يعاقب إلا تبعا لما قرره بنفسه من فعل الخير أو الشر .

لقد تجاوز تأثير قرقاص حدود النظرية اليهودية . وأعاد تناول براهينه ضد أرسطو كل من بيك الميراندولى Pic de la mirandole (١٤٦٣ – ١٤٩٤) وجيردانو برونو Giordano Bruno (١٥٤٨ – ١٦٠٠) .

أما الأفكار الأساسية لقرقاص حول حب الإنسان لله ، والخلق ، وحرية الإرادة فقد كان لها تأثيرها الملحوظ على اسبينوزا ، فى حين أن تصوره للانهائى قد وجه اتجاه الفكر نحو التصور الحالى للعالم .

وبعد حاسيداى قرقاص ، دخلت الفلسفة اليهودية المستقلة فى مرحلة الركود. وكل ما قدمته الأجيال اللاحقة لم يكن إلا تلخيصات وإعادة تناول للأفكار والمذاهب لدى الفلاسفة السابقين .

يوسف ألبو

لكن قبل مغادرة المسرح ، كان على الفلسفة اليهودية أن تنتج عملا ، أصبح بوضوحه وأسلوبه وعظمة بنائه واحدا من أكثر الكتب الفلسفية المقروءة ، وهو بعنوان (الكتاب المبادىء الأساسية) Sefer ha - Ikkarim ، ومؤلفه يوسف ألبو (١٣٣٨ - ١٤٤٤) Daroca من بأسبانيا ، وهو تلميذ لقرقاص .

وقد اهتم ألبو بصفة خاصة بالمذهب اليهودى الذى راح بوضحه فى مواجهة حملات الكنيسة التى هددت حينئذ اليهود فى الأندلس ، وعملت على تنصيرهم بشتى وسائل العنف والاضطهاد . وفى هذا الاتجاه ، لم يفتأ ألبو أن يغمز المسيحية ، بصورة مباشرة وغير مباشرة . وفى تأكيده على تميز اليهودية تكمن عظمة كتابة وأصالته . وإليه يرجع الفضل فى اعطاء المعنى الفنى للعقيدة إلى الكلمة العبرية ikkar (مبدأ).

ومع سيره على خطى أستاذه قرقاص ، أخذ فى التمييز بين (المبادىء الأساسية) و(الاعتقادات البسيطة) التى سماها Shorashim (جذور) ، مع أنه فى تطبيقاته لهذا التمييز ، لم يتبع أستاذه . فهو يرجع المفردات الثلاث عشرة لعقيدة ابن ميمون إلى (ثلاثة مبادىء أساسية) هى :

١- وجود الله　　　٢- الوحى　　　٣- الجزاء

وهذه المبادىء الأساسية ليست خاصة باليهودية وحدها ، وإنما تكون قاعدة لكل دين موحى به ، وهى تحتوى ، بالضرورة المنطقية على الأقل ، على عدة علاقات ، تؤكد عليها اليهودية بصفة خاصة .

وبهذا الشكل يتقابل وجود الله مع : وحدانيته ، عدم جسميته ، وخلوده ، وهكذا . وهناك ثمانية من هذه العلاقات ، التى تضاف إلى المبادىء الثلاثة الأساسية فيصبح العدد : إحدى عشرة عقيدة ، واجبة على كل يهودى ، ولا يمكن جحدها أو إنكارها إلا تحت عقاب البدعة .

وتوجد إلى جانب ذلك بعض الاعتقادات المسماة anafim (فروع) ، وهى التى لا يمثل رفضها أى بدعة ، لأنها لاتصدر مباشرة عن المبادىء الأساسية . ومن بينها توجد عقيدة الخلق من العدم واستمرارية الشريعة ، ومجىء المسيح المخلص . وهذا المعتقد الأخير لا يمثل - كما يؤكد ألبو - جزءا أساسيا من اليهودية على عكس ما هو موجود فى المسيحية ، حيث لا يتصور وجودها بدونه .

ومن الأمور ذات الدلالة فى هذا الصدد ، أن ألبو يصور الاعتقاد بأن سعادة الإنسان يمكن أن تنال بتحقيق تعاليم التوراة . ومن الواضح أن ألبو إنما يؤكد ذلك لكى يدحض الفكرة المسيحية التى تقرر أن التعاليم أنزلها الله الغاضب ، بقصد تعداد فرص الذنوب ، حتى تزايد حاجة الإنسان إلى رحمة الله . وفى نفس الوقت ، فإن تسامح ألبو ينعكس بدون شك فى تعريفه للبدعة : المبتدع هو الشخص الذى يتعارض صراحة وضمنا مع التوراة ، لكن الشخص الذى يندفع بتأملاته ، فيجحد أو ينكر مبدأ خاصا لأنه يحسب أن التوراة لم تطلب منه أن يعتقد فيه ، فإن مثل هذا

الشخص يعتبر مرتكب خطأ ، وهو بحاجة فقط إلى أن يتوب الله عليه . وتحت أى مبرر ، لا ينبغى وصفه بالبدعة .

اسحاق ابرابانيل

وفيما يتعلق بموقف ألبو من مواقف سابقيه ، الذين صاغوا العقائد ، تلاحظ أن اسحاق أبرابانيا Abrabanel (١٤٣٧ – ١٥٠٨) آخر كبار العلماء اليهود فى الأندلس ، كان هو الذى شجب أى صياغة للعقيدة . فالتوراة – لديه – كانت إلهية ، ولا شىء يسمح بالتمييز بين مقولة من مذهب التوراة وبين مقولة أخرى . كل شىء فى التوراة أساسى .

ومع يوسف ألبو ، ينتهى خط الفلاسفة اليهود ، الذى ابتدأه سعديا فى العصور الوسطى .

وبعد ألبو ، سوف تنتقل الفلسفة اليهودية فى تراثها الوسيط كميراث عقلى ودينى ، كان ينبغى زرعه ، وشرحه ، وتطويره . لكن الملاحظ أنه لم تحدث أى محاولة لتمد منه ، أو لتضعه فى علاقة مع المشكلات العديدة والمتنوعة للفلسفة المعاصرة .

اسبينوزا

وفيما تلا ذلك ، ظهر عدد من الفلاسفة اليهود ، كان أكبرهم اسبينوزا (١٦٣٢ – ١٦٧٢) ، الذى تمتد جذور فلسفته فى التراث اليهودى ، لكن حتى العصر الحديث ، لا توجد فلسفة يهودية بالمعنى المحدد . والسبب الرئيسى فى ذلك يرجع إلى التجارب المريرة التى مر بها اليهود فى الاندلس خلال القرن الخامس عشر ، الذين قاوموا بشجاعة صنوف الاضطهاد التى مارستها الكنيسة ضدهم ،

وظلوا متمسكين بعقيدتهم حتى الاستشهاد فى سبيلها . أما المتمسكون بالفلسفة فقد كانوا هم أول المستسلمين ، والكثير منهم عادوا مرتدين .

ومع انتهاء عصر الفلسفة اليهودية ، فإن الطاقات العقلية اليهودية قد اتجهت إلى نشر التراث المركز حول التلمود ، والدراسات المتعلقة به أما أولئك الذين استهواهم التأمل المجرد فقد تابعوا العلم الصوفى Kabbale القبال ، الذى لعب دورا متزايد الأهمية فى تكوين الفكر والتطبيق عند اليهود اللاحقين .

ضمير الغائب بين التعريف والتنكير

أ.د. السيد أحمد على محمد *

تقـــديم :

من المسائل التى وجدت اختلافا عند النحويين مسألة ضمير الغائب . هل هو ضمير معرفة أو ضمير نكرة ؟ وقد عده النحويون من المعارف ، لكنهم – على الرغم من ذلك – لم يحسموا الرأى فى بيان حقيقة ضمير الغائب عند اتصاله برب أو مجيء ما بعده تمييزا مفسرا له ، ومعنى ذلك أنه وقع فى دائرة الإبهام ، والمبهم شائع فى بنى جنسه غير محدد ، وهو بهذا المفهوم يدخل فى إطار النكرات ، كما أنهم لم يحسموا الرأى أيضا فى بيان ماهية الضمير العائد على النكرة فى قوله تعالى : " **وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا** " (١) فهل الضمير المستتر فى الفعل [خاف] وهو الفاعل له – ضمير معرفة أو نكرة ؟ كذا الضمير فى [بعلها] العائد على امرأة ، هل هو معرفة كما هو فى تصنيف النحويين ، أو

(*) أستاذ مساعد بقسم النحو والصرف والعروض ، بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة .

(١) سورة النساء / ١٢٨ .

نكرة تبعا لما عاد عليه ؟ كذا قوله تعالى : " **ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك** " (١) فالضمير [هم] فى [قصصناهم] عائد على [رسلا] وهو فى تصنيف النحويين معرفة لكنه عاد هنا على نكرة ، كذا ذلك الضمير المتصل بالمضاف المعطوفين على نكرة قبلهما ، من مثل قول العرب : كل شاة وسخلتها " فلفظ سخلة أضيف إلى الضمير الغائب . فهل اكتسب لفظ سخلة التعريف عند إضافته إلى ضمير الغائب ؟ وإذا كان كذلك فكيف تعطف المعرفة (سخلتها) على النكرة (شاة) ؟ وإذا كان الضمير نكرة لم يكتسب لفظ سخلة منه التعريف بدليل عطفه على النكرة فهل وافق هذا تصنيف النحويين فى عدهم الضمير معرفة ؟ تلك هى المسألة التى رأيت أن تحسم فى هذا البحث راجيا من الله العون والمثوبة .

مستوى التعريف والتنكير للكلمة

جعل بعض النحويين الشيوع وعدم الشيوع للكلمة مقياسا لتعريفها أو تنكيرها؛ فما كان شائعا فى بنى جنسه فهو نكرة ، وما ليس شائعا فهو معرفة . قال ابن مالك " ما كان شائعا فى جنسه كحيوان ، أو فى نوعه كإنسان فهو نكرة ، وما ليس شائعا فهو معرفة ، ما لم يكن مقدر الشياع " (٢) .

وقوله " ما لم يكن مقدر الشياع " يدل على ان هناك بعض المعارف مقدرة الشياع، وفى ظنى أن الضمير العائد على نكرة نكرة لأنه يعود على ما كان شائعا فى بنى جنسه ، ولنا عودة فى ذلك عند الحديث عن حكم الضمير العائد على نكرة .

كما جعل بعض النحويين الاشتراك بالوضع ، والخصوص بالوضع مقياسا

---

(١) سورة النساء / ١٦٤ .

(٢) شرح الكافية الشافية ١ / ٢٢٢ .

للتعريف بين المعرفة والنكرة ، ولا اعتداد بالاشتراك العارض أو الاختصاص العارض ، قال ابن أبى الربيع "اعلم أن النكرة كل اسم يقتضى الاشتراك بوضعه نحو رجل ، فإنه لم يوضع ليقع على واحد بعينه ، وإنما وضع أن يقع على كل واحد ممن هو على هذه الحقيقة ، وقد يطرأ على النكرة اختصاص عارض ، كما طرأ على الشمس والقمر ، لأن شمسا إنما وضعت على كل ما كان على هذا الشكل، لكنه اختص بهذا الموجود من حيث لم يوجد مثلها ، وكذلك قمر ، ولو كان شمس وقمر قد وضعا لهذين الموجودين باختصاص من غير نظير لشياع لم يصح دخول الألف واللام عليهما كما لا يدخلان على الأسماء الأعلام " (١) .

ثم قال " تقدم أن الاسم المعرفة هو : الاسم الذى يقتضى بوضعه الخصوص ، وقد يطرأ على المعرفة اشتراك عارض ؛ ألا ترى أن زيدا لم يوضع ليفصل شخصا من شخص ، وإنما وضع لواحد معين ، لم يوضع ليقع على ذلك الشخص وكل من شابهه ، إنما وضع ليقع عليه بعينه ، إلا أنه قد يسمى آخر ولده زيدا ويقصد ما قصده من اختصاص ، فيقع لذلك اشتراك ، فالاختصاص فى النكرة عارض ، والاشتراك فى المعرفة عارض " (٢) .

كما جعل بعض النحويين الدليل الحسى مقياسا للتفريق بين النكرة والمعرفة، فهذا ابن عقيل يحدد أن علامة الاسم النكرة هو قبوله الألف واللام ، حيث تؤثر فيه فتحوله إلى اسم معرفة حين تدخل عليه ، حيث قال " فمثال ما يقبل أل وتؤثر فيه التعريف : رجل ، فتقول : الرجل ، واحترز بقوله [وتؤثر فيه التعريف] مما يقبل أل ولا تؤثر فيه التعريف ؛ كعباس علما ، فإنك تقول فيه : العباس ، فتدخل عليه أل ، لكنها لم تؤثر فيه التعريف ، لأنه معرفة قبل دخولها عليه " (٣) .

---

(١) البسيط فى شرح الجمل ١ / ٣٠٠ ، ٣٠١

(٢) السابق ١ / ٣٠١

(٣) شرح ابن عقيل ١ / ٨٦

هكذا كانت نظرة النحاة فى بيان ما هو نكرة وما هو معرفة ، وليس ثمة اختلاف بينهم ؛ إذ إن النحاة فى التفريق بين المعرفة والنكرة نظروا إلى ذلك من زاويتينن ، زاوية المعنى وزاوية اللفظ ، فالشيوع وعدمه ، والاختصاص بالوضع وعدمه نظر إليه من حيث المعنى ، ودخول أل مع تأثيرها فى الكلمة وعدم دخولها إنما نظر إليه من حيث اللفظ .

المعارف ورتبة الضمير فيها

لكى نحدد مفهوم المعرفة والنكرة وأنواعهما ينبغى أولا أن نتعرف على رأى النحاة فيهما .

حدد الزجاجى مفهوم النكرة ، ثم أنواع النكرات والمعارف بقوله " النكرة : كل اسم شائع فى جنسه ولا يخص به واحد دون الآخر ، نحو : رجل ، وفرس ، وثوب ، وغلام وما أشبه ذلك .وأنكر النكرات شىء ، ثم جوهر ، ثم جسم ، ثم حيوان ، ثم إنسان ، ثم رجل .

والمعارف خمسة أجناس : الأسماء الأعلام ، نحو : زيد وعمرو ، والمضمر ، نحو : أنا وأنت وأنتم ، والمبهم ، نحو : هذا وذلك ، وما عرف بالألف واللام ، نحو : الرجل والغلام ، والمضاف نحو : غلام زيد ، وصاحبك ... " (١).

كما حدد رتبة المعارف فقال " وأعرف المعارف أنا ، ثم أنت ، ثم هو ، ثم زيد ، ثم هذا . هذا مذهب سيبويه . وقال الفراء (هذا) أعرف من (زيد) " (٢) .

---

(١) الجمل فى النحو / ١٧٨

(٢) السابق / ١٧٨

فالضمير أعرف المعارف عنده ، لكنه يقسمه إلى مراتب ، إذ إن ضمير المتكلم يأتى فى المرتبة الأولى ، ويليه ضمير المخاطب ثم الغائب .

وقد حدد ابن يعيش رتبة الضمير بين المعارف حيث قال " اعلم أن المضمرات وإن كانت أعرف المعارف إلا أنها تتفاوت أيضا فى التعريف ؛ فبعضها أعرف من بعض ، فأعرفها وأخصها ضمير المتكلم ، نحو أنا ، والتاء فى فعلت ، والياء فى غلامى وضربنى ، لأنه لا يشارك المتكلم أحد فيدخل معه فيكون ثم لبس، ثم المخاطب ، وإنما قلنا إن المخاطب منحط فى التعريف عن المتكلم لأنه قد يكون بحضرته اثنان أو أكثر فلا يعلم أيهم يخاطب ، ثم الغائب ، وإنما انحط ضمير الغائب عنهما لأنه قد يكون كناية عن معرفة وعن نكرة ، حتى قال بعض النحويين: إن كناية النكرة نكرة ، ولذلك أجازوا : رب رجل وأخيه ، فهذا ترتيبها فى التعريف فاعرفه " (١) .

وقد حدد الأشمونى مراتب المعرفة تبعا لابن مالك حيث قال " ولما فات على الناظم ترتيب المعارف فى الذكر على حسب ترتيبها فى المعرفة لضيق النظم رتبها فى التبويب على ما ستراه ، فأعرفها المضمر على الأصح ، ثم العلم ، ثم اسم الإشارة ، ثم الموصول ، ثم المحلى ، وقيل : هما فى مرتبة واحدة ، وقيل : المحلى أعرف من الموصول ، وأما المضاف فإنه فى رتبة ما أضيف مطلقا " (٢) .

وقد بين السيوطى وجهات نظر مختلفة للنحويين فى بيان أعرف المعارف وأقلها معرفة ، فهم لم يتفقوا فى رتبة المعارف ، ولكل وجهة نظره ، قال " وعلى التفاوت اختلف فى أعرف المعارف ، فذهب سيبويه والجمهور إلى أن المضمر

---

(١) شرح المفصل ٥ / ٨٨

(٢) شرح الأشمونى ١ / ١٠٧

أعرفها ، وقيل العلم أعرفها وعليه الصيمرى ، وعزى للكوفيين ونسب لسيبويه ، واختاره أبو حيان ، قال : لأنه جزئى وضعا واستعمالا ، وباقى المعارف كليات وضعا ، جزئيات استعمالا ، وقيل : أعرفها اسم الإشارة ، ونسب لابن السراج ، وقيل : ذو أل ، لأنه وضع لتعريفه أداة ، وغيره لم يوضع له أداة ، ولم يذهب أحد إلى أن المضاف أعرفها ، إذ لا يمكن أن يكون أعرف من المضاف إليه وبه تعرف، ومحل الخلاف فى غير اسم الله تعالى فإنه أعرف المعارف بالإجماع ، وقال ابن مالك : أعرف المعارف ضمير المتكلم ، لأنه يدل على المراد بنفسه ومشاهدة مدلوله ، وبعدم صلاحيته لغيره ، وبتميز صورته ثم ضمير المخاطب لأنه يدل على المراد بنفسه وبمواجهة مدلوله ، ثم العلم ، لأنه يدل على المراد حاضرا وغائبا على سبيل الاختصاص ، ثم ضمير الغائب السالم عن إبهام ، نحو : زيد رأيته ، فلو تقدم اسمان أو أكثر ، نحو : قام زيد وعمر كلمته ، تطرق إليه الإبهام ، ونقص تمكنه فى التعريف ، ثم المشار به والمنادى ، كلاهما فى مرتبة واحدة ، لأن كلا منهما تعريفه بالقصد ، ثم الموصول ، ثم ذو أل ، وقيل ذو قبل الموصول ، وعليه ابن كيسان لوقوعه صفة له " (١) .

أما الشيخ خالد الأزهرى فقد وافق رأى ابن مالك فى ترتيبه للمعارف ، حيث نقل عن التسهيل أن أعرف المعارف ضمير المتكلم ، ثم ضمير المخاطب ، ثم العلم ، ثم ضمير الغائب السالم عن إبهام ، ثم المشار به والمنادى ، ثم الموصول ، وذو الأداة ، والمضاف بحسب المضاف إليه (٢) .

هكذا كانت نظرة النحويين إلى مراتب المعارف ، وقد اختلفوا فيها اختلافا

---

(١) الهمع ١ / ٥٥ - ٥٦

(٢) انظر شرح التصريح ١ / ٩٥

كبيرا كما وضح ذلك من قبل ، ولكل وجهة نظرة فى بيان أعرف المعارف وأدناها معرفة .

حكم الضمير العائد على نكرة

هل يعد الضمير العائد على نكرة معرفة أو نكرة ؟

اختلف النحويين فى ذلك ، منهم من عده معرفة بتصنيف النحويين له ، إذ إنه معرفة بين المعارف ، ومنهم من عده نكرة باعتبار تقدم النكرة قبله ، وما عاد على نكرة فهو نكرة مثلها .

وقبل أن نوضح رأى النحويين فى ذلك نذكر صورا من عود الضمير على نكرة فى القرآن الكريم :

قال تعالى : **" وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا " (١)**

فالضمير فى [خافت] عائد على [امرأة] ، وامرأة هنا نكرة .

قال تعالى : **" ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك " (٢)**

فالضمير (هم) فى [قصصناهم] عائد على [رسلا] وهى نكرة .

قال تعالى : **" وكأين من قرية هى أشد قوة من قريتك التى أخرجتك أهلكناهم فلا ناصر لهم " (٣)**

فالضمير (هى) عائد على (قرية) وهى نكرة .

---

(١) سورة النساء آية ١٢٨

(٢) سورة النساء آية ١٦٤

(٣) سورة محمد آية ١٣

وقال تعالى : " **أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها** " (١)
فالضمير المتصل بـ [أقفالها] عائد على [قلوب] وهى نكرة .

وقال تعالى : " **وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم** " (٢)
فضمير الغائب المتصل فى قوله تعالى (لا يكونوا) عائد على [قوما] ، وهو لفظ نكرة .

وقال تعالى : " **يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوما من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن** " (٣) .
فالضمير المتصل وهو واو الجماعة فى (يكونوا) عائد على (قوم) ، والضمير المتصل وهو نون النسوة فى (يكن) و (منهن) عائد على (نساء) وهو لفظ نكرة .

قال تعالى : " **ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد** " (٤)
فالهاء فى (أنبتنا) عائد على (ماء) وهو على وصفه لم يدل على معين .

وقال تعالى : " **وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها** " (٥)
فالضمير المتصل بحرف الجر وهو (ها) عائد على (تجارة) ، وهو لفظ نكرة .

---

(١) سورة محمد آية ٢٤
(٢) سورة محمد آية ٣٨
(٣) سورة الحجرات آية ١١
(٤) سورة ق آية ٩
(٥) سورة الجمعة آية ١١

هذه الصور من القرآن الكريم تعطى أمثلة لعود الضمير على نكرة ، وهى صور على سبيل الذكر لا الحصر ، أما مثالها فى غير القرآن الكريم فنحو قولك : قابلت رجلا أحبه ، ونحو : تسلم طالب جائزة التفوق فهنأته عليها ، فالهاء فى (أحبه) عائد على (رجلا) وهو نكرة ، كذا ضمير الغائب فى (هنأته) عائد على (طالب) وهو نكرة أيضا .

ينبغى علينا تبعا لهذه الصور من عود الضمير على النكرة أن نتعرف على رأى النحاة فى حكم هذا الضمير العائد على النكرة . هل هو نكرة باعتبار ما عاد عليه ؟ أم هو معرفة باعتبار تصنيف النحويين له ؟

قال ابن يعيش مبينا رأى الكوفيين فى تنكير الضمير حين يعود على نكرة "قالوا : والمضمر يصلح لكل مذكور ، فلا يخص شيئا بعينه ، وقد يكون المذكور قبله نكرة فيكون نكرة أيضا على حسب ما يرجع ، ولذلك تدخل عليه رب من قولهم: ربه رجلا " (١) ، لكنه مال إلى المذهب البصرى فى كون الضمير معرفة ، بل هو أعرف المعارف عنده حيث قال " والمذهب الأول وعليه الأكثر وهو مذهب سيبويه لما ذكرناه ، وأما قولهم (٢) إنه قد يعود إلى نكرة فيكون نكرة فنقول : لا نسلم أن يكون نكرة لأنا نعلم قطعا من عنى بالضمير ، وأما دخول رب عليه فى ربه فهو فشاذ " (٣) فابن يعيش يميل إلى المذهب البصرى فى كون الضمير معرفة، أما عود الضمير على نكرة فلا يسلم به ابن يعيش وحجته فى ذلك : أننا نعلم من عنى بالضمير ، ولا أدرى ما المقصود بهذا القول ؟ اللهم إلا إذا تحول الاسم النكرة العائد إليه الضمير معرفة ، ومعنى ذلك أن الاسم النكرة الذى

---

(١) شرح المفصل ٥ / ٨٧

(٢) أى الكوفيين

(٣) شرح المفصل ٥ / ٨٧

عـاد عليه الضمير مـر بمرحلتين : الأولى منهمـا أنه نكرة ، والثانية تحوله بعـد ذلك إلى معرفة فى العقل بدليل عود الضمير عليه ، والضمير معرفة ، بدليل قول ابن يعيش نفسه " لأنا نعلم قطعا من عنى بالضمير " والعجيب أن ابـن يعيش نفسـه ذكر فى موضع آخر أن الضمير يعود على معرفة كما يعود على نكرة ، واستشـهد فى انحطاط رتبة ضمير الغائب عن ضمير المتكلم والمخاطب بـأن بعض النحويين قالوا " إن كناية النكرة نكرة " ولم يعقب علـى هـذا الرأى بـالنفى ، ثم قـال " ولذلـك أجازوا : رب رجل وأخيه" (١) أى أنهم أجازوا عود الضمير على النكرة ، كما هـو الحال فى عطف المعرفة المضافة إلى ضمير على اسم نكرة قبلها .

أما ابن مالك فقد سبق أن بين لنا أن النكرة هى " ما كـان شـائعا فـى جنسـه "وأما المعرفة فهى " ما ليس شائعا ، ما لم يكن مقدر الشياع " (٢) وعبارته الأخـيرة "ما لم يكن مقدر الشياع " فى غاية الدقة ، لأن بعض المعارف يخرج مـن المعـارف لأنه مقدر الشياع ، وفى ظنى أن الضمير العائد على نكرة يدخل فى هذا النوع .

وقد وضح ابن هشام مدى الاختلاف بين النحـاة فـى حكمهم علـى الضمير العائد على نكرة حيث قال " وقد اختلف النحويون فى الضمير الراجع إلـى النكرة ، هو نكرة أو معرفة ؟ على مذاهب ثلاثة :

أحدهما : أنه نكرة مطلقا .

والثانى : أنه معرفة مطلقا .

والثالث : أن النكرة التى يرجع إليها ذلك الضمير إمـا أن تكون واجبة التنكير أو جائزته ، فإذا كانت واجبة التنكير ... فالضمير نكرة ، وإن كانت جائزته ، كما فى

---

(١) شرح المفصل ٥ / ٨٨

(٢) شرح الكافية الشافية ١ / ٢٢٢

قولك : جاءنى رجل فأكرمته فالضمير معرفة .

وإنما كانت النكرة فى المثال والبيت (١) واجبة التنكير لأنها تمييز ، والتمييز لا يكون إلا نكرة ، وإنما كانت فى قولك : جاءنى رجل فأكرمته جائزة التنكير لأنها فاعل ، والفاعل لا يجب أن يكون نكرة ، بل يجوز أن يكون نكرة وأن يكون معرفة ، تقول : جاءنى رجل ، وجاءنى زيد " (٢) .

وقد ذكر السيوطى آراء متعددة فى حكم الضمير العائد على النكرة من حيث تعريفه وتنكيره حيث قال " الجمهور على أن الضمير العائد على النكرة معرفة كسائر الضمائر ، وذهب بعضهم إلى أنه نكرة ، لأنه لا يخص من عاد إليه من بين أمته ولذا دخلت عليه رب فى نحو : ربه رجلا ، ورد بأنه يخصصه من حيث هو مذكور ، وذهب آخرون إلى أن العائد على واجب التنكير نكرة كالحال والتمييز ، بخلاف غيره كالفاعل والمفعول " (٣) .

أما الصبان فقد ذكر للضمير الغائب مراتب فى تعريفه وتنكيره هى :

المرتبة الأولى : أنه معرفة مطلقا ونسب هذا الرأى للجمهور .

المرتبة الثانية : أنه معرفة إن عاد على اسم قبله من نحو : جاءنى رجل فأكرمته .

المرتبة الثالثة : أنه نكرة فى مثل : ربه رجلا ، ويالها فضة ، ورب رجل وأخيه .

المرتبة الرابعة : قيل ليس معرفة بالكلية (٤) .

---

(١) المثال نحو : ربه رجلا ، والبيت قول الشاعر :

ربه فتية دعوت إلى ما يورث المجد دائبا فأجابوا

(٢) شذور الذهب / ١٧٧

(٣) الهمع ١ / ٥٦

(٤) انظر حاشية الصبان ١ / ١٨

نلحظ مما سبق أن ثمة اختلافا بين النحويين – كما عرفنا – فى تحديد نوع ضمير الغائب العائد على النكرة ، فهذا الضمير معرفة عند البصريين ، نكرة عند الكوفيين ، معرفة إن عاد على اسم قبله ، نكرة فى مثل : ربه رجلا ، ويالها فضة ، ورب رجل وأخيه .

والحقيقة أن عود الضمير على معرفة لا مشكلة فيه ، لأن ما عاد على معرفة معرفة أيضا ، إنما المشكلة التى رأيناها واضحة تتجسد فى عود الضمير على نكرة قبله ، ويمكن لنا أن نحدد حقيقة هذا الضمير من حيث تعريفه وتنكيره تبعا للقصد ، وبعبارة أخرى يمكن تحديد هذا الضمير تبعا للعلاقة بين المتكلم والمستمع ، فمثلا : إذا قلت : قابلت رجلا أحببته ، فالقصد هنا يشكل نوع هذا الضمير من حيث كونه معرفة أو نكرة ، فإذا كان الذى قوبل له صورة ذهنية محددة عند السامع أو المتكلم أو عندهما معا ، فالضمير معرفة ، وإذا كان هذا الذى قوبل غير محدد فى ذهن السامع والمتكلم كان الضمير نكرة ، وبذلك نحسم الخلاف فى تنكير هذا الضمير أو تعريفه .

وقد يسأل سائل فيقول : ما المعيار الذى يجعلنا نحكم أن الاسم النكرة الذى عاد عليه الضمير غير محدد أو شائع فى بنى جنسه ، أو هو مقصود معروف فى ذهن المتكلم ؟

أقول : إن ذلك مرده – كما قلت – القصد لدى المتكلم أو المستمع أو كليهما معا، والقصد وعدم القصد كما يشكل جزءا رئيسا فى تعريف الضمير أو تنكيره فإنه يشكل جزءا مهما فى بناء الاسم المنادى أو إعرابه ، فإذا كان الاسم المنادى نكرة غير مقصودة كان الاسم معربا ، وإذا كان الاسم المنادى نكرة مقصودة فإنه يبنى ، على أن القصد أو عدم القصد مرتبط بالصورة الذهنية للاسم النكرة المنادى ، فإذا

كان معروفا مقصودا فإن حكمه يختلف عن الشائع غير المقصود ، من حيث إعرابه أو بناؤه .

غير أن هناك رأيا آخر يمكن أن يضاف إلى ما سبق ، وهو إذا كان ضمير الغائب عائدا على نكرة فالضمير معرفة فى اللفظ نكرة فى المعنى ، وبذلك نجمع بين تصنيف النحاة للضمير ، ودلالته فيما إذا كان عائدا على شائع فى بنى جنسه .

حكم الضمير المتصل برب تعريفا أو تنكيرا

يرى الكثير من النحويين أن رب تختص بالنكرات ، قال سيبويه " فلا لا تعمل إلا فى نكرة ، كما أن رب لا تعمل إلا فى نكرة " (١) ، لكن بعض النحويين يرى جواز دخولها على ضمير الغائب ، وذلك فى قولك : ربه رجلا ، وقول الشاعر :

ربه فتية دعوت إلى ما يورث المجد دائبا فأجابوا (٢)

وعن حقيقة ضمير الغائب المتصل برب قال الإمام أبو بكر عبد القاهر الجرجانى " اعلم أن الضمير فى قولهم : ربه ، شائع لا يراد به شىء مخصوص ، وإنما يدل على شىء ما فيفسر بالنكرة ، فيقال : ربه رجلا ، ولو كان مخصوصا مثله إذا قلت : لى مثله رجلا ، تريد نحو زيد وعمرو ، لوجب أن يجوز : ربك رجلا ، كما تقول : لى مثلك رجلا ، فلما لم يجز ذلك علمت أن الهاء فى ربه غير مخصوص ، ولو جاز ذلك لجاز أن تقول : رب الرجل الذى تعلم ، وشبهه بنعم رجلا من حيث إن النكرة المنصوبة تفسر المضمر الذى هو فاعل نعم ، فإذا قلت : نعم رجلا ، علم أنك تريد : نعم الرجل ، كما أنك إذا قلت : ربه رجلا ، علم أنك

---

(١) الكتاب ٢ / ٢٧٤

(٢) الهمع ٢ / ٦٧ ، والدرر ٢ / ٢٠ ، وشرح التصريح ٢ / ٤

علم أنك تريد : رب رجل " (١) .

وقال ابن يعيش في المعنى نفسه تقريبا " وإنما دخلت رب على هذا المضمر ، ورب مختصة بالنكرات من حيث كان الضمير لم يتقدمه ذكر فكان مبهما مجهولا يحتاج إلى ما يفسره ويبينه فأشبه بالنكرات ، فساغ دخولها عليه لذلك "(٢).

فالمسوغ في دخول رب على ضمير الغائب أنه مبهم مجهول ، يحتاج إلى ما يفسره ، فأشبه بذلك النكرة في إبهامها وشيوعها .

والعلة في مجيء الضمير المبهم بعد رب ثم تفسيره يحددها ابن أبي الربيع بقوله " اعلم أن العرب تقول : ربه رجلا ، فالهاء ضمير مبهم لا يعقل على من يعود ، مثل ضمير الأمر والشأن ، ثم فسر بقولهم (رجلا) كما فسر ضمير الأمر والشأن بالجملة ، والقصد بأمثال هذا التعظيم ؛ لأن الشيء إذا أبهم كان في الخاطر أعظم ، ألا ترى أنك إذا قلت لعبدك : إن لم تفعل كذا ، وتسكت كان أعظم ، وله أذخر ، لأن خاطره يجري على جميع أنواع العقاب ، وتجتمع أنواع العقاب كلها في خاطره فتملؤه ، ومهما قام في خاطره شيء قدر أن يقع به أعظم منه ، وربما لو قلت له إن تفعل كذا ضربتك لم يقع ذلك في قلبه موقع الأول .

وربما يكون هذا الرجل ممن يستهين بالضرب ولا يبالي به ، فلا يكون له ذلك زاجرا ، وكذلك لو قلت : إن فعلت ما آمرك به فعلت معك وتسكت ، لكان أعظم له وأحمل على الفعل من أن تذكر له ما تفعل معه وتعينه ، لأنك إذا أبهمت

(١) المقتصد في شرح الإيضاح ٢ / ٨٣٣

(٢) شرح المفصل ٣ / ١١٨

وقعت فى خاطره أنواع فملأت خاطره ... وفى كلام العرب إذا أرادوا أن يعظموا أبهموا ، وقد يفسرون وقد لا يفسرون ، فقوله : ربه عالما وربه رجلا ، فالإضمار إنما أريد به التعظيم " (١) .

أما حكم الضمير المتصل برب من حيث تعريفه أو تنكيره فنوجزه فيما يأتى :

١- أن لفظه لفظ معرفة ومعناه نكرة ، قال ابن مالك " ولا يجز بمذ ومنذ غير وقت، ولا برب غير نكرة معنى ولفظا ، أو معنى لا لفظا ، نحو : ربه رجلا ، ورب رجل وأخيه ، فإن هاء ربه رجلا ، لا تدل على معين ، وإن كان لفظها لفظ معرفة"(٢) ، أو أنه معرفة جرى مجرى النكرة ، قال المرادى " واختلف فى هذا الضمير المجرور برب ، فذهب كثير ، منهم الفارسى ، إلى أنه معرفة ، ولكنه جرى مجرى النكرة فى دخول رب عليه لما أشبهها فى أنه غير معين " (٣) .

٢- أنه نكرة ، جاء فى حاشية المغنى " وذهب الزمخشرى وابن عصفور إلى أنه نكرة " (٤) .

٣- أن الضمير معرفة قال بذلك الفارسى وكثيرون (٥) ، وأن دخول رب على الضمير من قبيل الشذوذ ، قال ابن عقيل " ولا تجر رب إلا نكرة ، نحو رب رجل عالم لقيته .. وقد شذ جرها ضمير الغيبة " (٦) .

---

(١) البسيط فى شرح جمل الزجاجى ٢ / ٨٦٧ – ٨٦٨

(٢) شرح الكافية الشافية ٢ / ٧٧٩١ – ٧٩٢

(٣) الجنى الدانى / ٤٥٠

(٤) حاشية الأمير على المغنى ١ / ١٢٠

(٥) شرح التصريح ٢ / ٤

(٦) شرح ابن عقيل ٣ / ١٢

٤- أنه شاذ قياسا لا استعمالا ، قال الخضرى " أى شذ قياسا لا استعمالا لكثرته " (١) .

نلحظ مما سبق أن النحويين لم يتفقوا فى بيان حكم ضمير الغيبة عند دخول رب عليه فبعضهم يرى أنه معرفة ، وبعضهم يرى أنه نكرة ، وبعضهم يرى أنه معرفة فى اللفظ نكرة فى المعنى ، أو أنه معرفة جرى مجرى النكرة ، وبعضهم يرى أن دخول رب على الضمير من قبيل الشذوذ ، وبعضهم يرى أنه شاذ فى القياس لا الاستعمال ، والحقيقة أن هذه الخلاف - كما ذكر من قبل - قد نشأ بتلك النظرة المختلفة لضمير الغائب المتصل برب ، فمن النحويين من نظر إليه تبعا للقواعد المعيارية ، ومنهم من نظر إليه تبعا للدلالة .

والذى أراه أن هذا الضمير المتصل برب مبهم غير مختص ، فهو بذلك نكرة فى المعنى لكنه معرفة فى اللفظ . أو أن رب قد تدخل على معرفة ، وهذا الرأى يؤيده السماع عن العرب ، كما يراه بعض النحويين مثل أبى على الفارسى وغيره (٢) .

عطف الاسم المضاف إلى ضمير على نكرة قبله

مثل قولك : رب رجل وأخيه منطلقين ، وقولك : لا رجل وأخاه ، وقول العرب : كل شاة وسخلتها ، وقول الشاعر :

أى فتى **هيجاء أنت وجارها** **إذا ما رجال بالرجال استقلت**

نلحظ من الأمثلة السابقة والبيت الشعرى أن الاسم المضاف إلى ضمير قد عطف على اسم نكرة قبله ، فما حكمه من حيث التعريف والتنكير ؟

---

(١) الجنى الدانى / ٤٥٠

(٢) انظر شرح كافية ابن الحاجب ٢ / ٥ ، وشرح التصريح ٢ / ٤

قال سيبويه " فإن قيل أمضافة إلى معرفة أو نكرة ؟ فإنك قائل إلى معرفة ، ولكنها أجريت مجرى النكرة ، كما أن مثلك مضافة إلى معرفة وهى توصف بها النكرة ، وتقع مواقعها " (١)

وقال " ومثل قول بعض العرب : كل شاة وسخلتها ، أى وسخلة لها ، ولا يجوز حتى تذكر قبله نكرة فيعلم أنك لا تريد شيئا بعينه ، وأنك تريد شيئا من أمة كل واحد منهم رجل ، وضممت إليه شيئا من أمة كلهم يقال له أخ ، ولو قلت : وأخيه وأنت تريد به شيئا بعينه كان محالا " (٢) .

وقال فى بيان حقيقة الاسم المضاف إلى ضمير فى قول الشاعر :

أى فتى هيجاء أنت وجارها إذا ما رجال بالرجال استقلت

" فالجار لا يكون فيه أبدا ههنا إلا الجر ، لانه لا يريد أن يجعله جار شىء آخر فتى هيجاء ، ولكنه جعله فتى هيجاء ، وجار هيجاء ، ولم يرد أن يعنى إنسانا بعينه " (٢) .

واضح من كلام سيبويه السابق أن الضمير الواقع مضافا إليه مما سبق معرفة أجرى مجرى النكرة ، فلم يكتسب المضاف منه تعريفا ، قال سيبويه " ولو قلت : وأخيه ، وأنت تريد به شيئا بعينه كان محالا " .

وإذا ذهبنا إلى الرضى نستطلع حكمه فى الاسم المضاف إلى ضمير المعطوف

(١) الكتاب ٢ / ٥٥

(٢) السابق ٢ / ٥٥

(٣) السابق ٢ / ٥٥ / ٥٦

على نكرة قبله نجده يقول " وأما الضمير في نحو : رب شاة وسخلتها فنكرة ، كما في ربه رجلا ، لأنه لم يختص المنكر المعود إليه بحكم أولا " (١) .

فالضمير الواقع مضافا إليه لم يكسب التعريف للمضاف قبله فهو بذلك نكرة عند الرضى والأمر نفسه نجده عند ابن أبى الربيع حيث جعل الضمير نكرة فى مثل : رب رجل واخيه ، وكل شاة وسخلتها بدرهم ، ولا رجل وأخاه ، وقول الشاعر :

أى فتى هيجاء أنت وجارها .... (٢)

وخلاصة الرأى : أن الاسم المضاف إلى ضمير الغائب المعطوف على اسم نكرة واقع بعد رب ، أولا النافية للجنس ، أو بعد أى ، أو بعد كل يكون نكرة ، ويترتب على ذلك حكم هو : أن الضمير المتصل بالاسم يعد معرفة فى اللفظ ، نكرة فى المعنى ، أو على حد قول سيبويه : معرفة أجريت مجرى النكرة .

حكم ضمير الغائب فى قولك : نعم رجلا ، من حيث تعريفه أو تنكيره

من المواضع التى حددها النحويون لعود الضمير على متاخر لفظا ورتبة قولك : نعم رجلا زيد (٣) إذ الضمير الذى وقع فاعلا لنعم هنا لم يعد على متقدم له، بل عاد على متأخر عنه .

هذا الضمير لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث غالبا (٤) .

---

(١) شرح كافية ابن الحاجب ٢ / ١٢٨

(٢) البسيط فى شرح جمل الزجاجى ١ / ٣١١ ، ٣١٢

(٣) شذور الذهب / ١٧٩

(٤) شرح كافية ابن الحاجب ٢ / ٣١٥

والاسم النكرة بعده [من قولك : نعم رجلا زيد] يعد تمييزا ، أى أنه جاء مفسرا ومميزا للضمير المبهم قبله .

وتقدير النحويين لهذا الضمير يوحى بأنه معرفة لا نكرة ، قال الزجاجى " وتقول فى النكرة : نعم رجلا زيد ، ونعم صاحبا أخوك ، ففى نعم مضمر مرفوع ، والتقدير : نعم الرجل رجلا زيد ، ونعم الصاحب صاحبا أخوك " (١) .

قال صاحب المقتصد " والمضمر كقولك : نعم رجلا زيد ، والأصل : نعم الرجل رجلا زيد ، ثم ترك ذكر الأول ، لأن النكرة المنصوبة تدل عليه " (٢) .

وقال " اعلم أنك إذا قلت : نعم رجلا زيد ، فإنما تأتى بهذه النكرة المنصوبة لتدل على ذلك المضمر وتبين جنسه ، فإذا أظهرت فقلت : نعم الرجل ، لم تحتج إلى هذه ، كما أنك إذا قلت فى قولك : زيدا ضربته : ضربت زيدا ، فأظهرت المضمر الناصب لزيد استغنيت عن هذا المضمر المفسر " (٣) .

وقال الشيخ خالد الأزهرى فى تقدير هذا الضمير من قول زهير :

نعم امرأ هرم لم تعر نائبة إلا وكان لمرتاع لها وزرا

" ففى نعم ضمير مستتر فيها ، مرفوع على الفاعلية ، وامرأ تمييز مفسر له، والتقدير : نعم هو ، أى المرء هرم " (٤) .

هكذا قدر النحويون هذا الضمير ، وبتقديرهم له وبيانهم لما يعود عليه يوحى بأن الضمير هذا معرفة لا نكرة .

---

(١) الجمل فى النحو / ١٠٩

(٢) المقتصد فى شرح الإيضاح ١ / ٣٦٤

(٣) السابق ١ / ٣٧٢

(٤) شرح التصريح ٢ / ٩٥

نتائج البحث :

١- أن علة اختلاف النحويين فى تنكير ضمير الغائب أو تعريفه راجعة إلى اختلاف النظرة إليه ، فمن النحويين من عده نكرة لدلالته على الشيوع والإبهام، ومنهم من عده معرفة تبعا لكونه معرفة من المعارف ، شأنه شأن ضمير المتكلم والمخاطب .

٢- أن القصد أو عدم القصد يمثلان ركنا مهما فى تحديد نوع ضمير الغائب العائد على مبهم قبله ، فإذا كان ما عاد عليه الضمير له صورة ذهنية محددة عند السامع أو المتكلم فالضمير معرفة ، وإذا كان ما عاد عليه الضمير غير محدد فالضمير نكرة ، والقصد أو عدم القصد كما يلعبان دورا رئيسيا فى تنكير الضمير أو تعريفه ، فإنهما يمثلان جزءا مهما فى تحديد علة إعراب الكلمة أو بنائها ، كما هو الشأن فى المنادى النكرة .

٣- أن ضمير الغائب العائد على نكرة معرفة فى اللفظ - تبعا لتصنيف النحويين له - نكرة فى المعنى بعودته على شائع فى بنى جنسه .

٤- أن رب كما تدخل على النكرة تدخل على بعض المعارف ، كما هو الشأن فى ضمير الغائب ، وهذا الرأى يؤيده السماع عن العرب ، كما يؤيده النحويين أمثال أبى على الفارسى وغيره .

٥- أن ضمير الغائب المتصل بالاسم المعطوف على نكرة قبله - من مثل: رب رجل وأخيه - نكرة ، تبعا لحقيقة ما عاد إليه ، معرفة باعتبار لفظه ، أو هى معرفة أجرى مجرى النكرة على حد قول سيبويه .

قائمة الأبحاث

التى صدرت فى الأجزاء السابقة

من سلسلة « دراسات عربية وإسلامية »

الجزء الأول :

* قراءة فى الترجمة العبرية لمعانى القرآن الكريم	د. عبد الرحمن عوف
* من قضايا المنهج فى علم الكلام	د. حسن الشافعى
* المضاربة بمال الوديعة أو القرض فى الفقه الإسلامى	د. أحمد يوسف
* مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية	أ.د. مصطفى حلمى
* التجربة الأخلاقية عند ابن حزم الأندلسى	د. حامد طاهر
* دراسة الواقع اللغوى أساس لحل مشكلات اللغة العربية فى التعليم	أ.د. السعيد بدوى
* فاعلية المعنى النحوى فى بناء الشعر	د. محمد حماسة عبد اللطيف
* الواقعية ما هى ؟ دراسة تطبيقية لقصص المدرسة الحديثة	أ.د. حمدى السكوت
* قضية التأثير على شعراء التروبادور	د. أحمد درويش

الجزء الثانى:

* مفهوم التطور فى الفكر العربى	د. محفوظ عزام
* تحليل ظاهرة الحسد عند الحارث المحاسبى	د. حامد طاهر
* التأمين فى الفكر الفقهى المعاصر	أ.د. محمد بلتاجى
* تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها	أ.د. أحمد طاهر حسنين
* تعدد أوجه الإعراب فى الجملة القرآنية	د. محمد حماسة عبد اللطيف
* تقسيم جديد لتاريخ الأدب العربى .	بلا شير-ترجمة د. أحمد درويش
* المرايا الشعرية لدى نازك الملائكة	أ.د. محمد فتوح أحمد
* موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقى	أ.د. طه وادى
* قضية ترجمة الشعر	أ.د. رجاء جبر

الجزء الثالث:

* تأثير الفقه الإسلامى فى القانون الإنجليزى — أ.د. محمد عبد الهادى سراج
* ابن باجه وفلسفة الاغتراب — أ.د. محمد إبراهيم الفيومى
* ظاهرة البخل عند الجاحظ — د. حامد طاهر
* العناصر الفكرية والفنية فى رسالة الغفران — د. جابر قميحة
* قضية زواج المرأة فى الخليج من خلال الشعر العربى — د. نوريه الرومى
* النقد الجديد وفلسفة العصر — أ.د عبد الحميد إبراهيم

الجزء الرابع:

* القراءات القرآنية : رؤية لغوية معاصرة — أ.د. أحمد مختار عمر
* تجديد الفكر الإسلامى عند محمد إقبال — د. عبد المقصود عبد الغنى
* انتشار الإسلام فى الهند — د. محمد عبد الحميد رفاعى
* بناء مصر الحديثة : محاضرة مجهولة لطه حسين — ترجمة د. حامد طاهر
* احتكاك العرب بالسريان وآثاره اللغوية — د. علاء القنصل
* اللغة العربية ودور القواعد فى تعليمها — أ.د محمد حماسة عبد اللطيف
* أثر المبرد فى النحو العبرى — د. سلوى ناظم
* نظرية النظم عند عبد القاهرة الجرجانى — د. أحمد درويش

الجزء الخامس:

* عقوبة السجن فى الشريعة الإسلامية — أ.د. محمد عبد الهادى سراج
* الوثائق الإسلامية — د. عبد التواب شرف الدين
* حركة التأليف فى العالم العربى المعاصر — د. حامد طاهر
* حركة الروي فى القصيدة العربية — أ.د. محمد حماسة عبد اللطيف
* الأصوات وأثرها فى المعجم العربى — د. رفعت الفرنوانى
* الثروة اللغوية العربية — انطون شال– ترجمة د.سعيد بحيرى
* نظرية الاكتمال اللغوى عند العرب — أ.د. أحمد طاهر حسنين
* منهج شوقى ضيف فى الدراسات الأدبية — أ.د. يوسف نوفل
* قراءة القصة القصيرة — د. حسن البندارى

الجزء السادس :

* صراع مع الطبيعة أو صراع مع الفن	أ.د. محمود الربيعى
* العنصر المهمل فى حركة التجديد الشعرى	أ.د. عبد الحكيم حسان
* استدعاء الشخصيات التراثية الهندية فى منظومة جاويد نامة	أ.د. محمد السعيد جمال الدين
* التحليل النصى للقصيدة : نموذج من الشعر القديم	أ.د. محمد حماسة عبد اللطيف
* الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث	أ.د. حامد طاهر
* الوظائف اللغوية للزوائد فى النحو العربى	د. محمد صلاح الدين بكر
* قضية تأويل القرآن بين الغزالى ومعاصريه	د. محمود سلامة
* حديث عيسى بن هشام	د. عصام بهى
* العلمانية والمنظور الإيمانى	د. عبد الرازق قسوم
* تكوين النص الشعرى عند حازم القرطاجنى	د. حسن البندارى

الجزء السابع :

* إعداد الداعية المفتى	أ.د. حسن الشافعى
* المنهج الإسلامى في التنمية	أ.د. يوسف إبراهيم
* إحياء الفلسفة بين مصطفى عبد الرازق ومحمد إقبال	أ.د. حامد طاهر
* العلاقات الإسلامية البيزنطية	أ.د. عليه الجنزورى
* حركات التجديد الدينية ودورها فى نشر الحضارة الإسلامية فى غرب أفريقيا	أ.د. عبد الله عبد الرازق
* الإنتاج الفكرى وحق المؤلف	أ.د. شعبان خليفة
* محاولات التيسير فى النحو العربى (القسم الأول)	أ.د. صلاح رواى
* الثنائية فى الفكر البلاغى	أ.د. محمد عبد المطلب
* نظرية الأخذ الفنى عند حازم القرطاجانى	د. حسن البندارى

الجزء العاشر :

* موقف الفكر الإسلامى من الفلسفة اليونانية — أ.د. محمد شامه
* المشكلات الحقيقة والمشكلات الزائفة — أ.د. حامد طاهر
* فلسفة التاريخ الإسلامى — أ.د. عبد الحميد إبراهيم
* صعوبات فلسفية فى كتاب سيبويه — أ.د. عبد الرحمن أيوب
* مظاهر معاصرة الجيلين لدى شيوخ شعراء الخليج — أ.د. أحمد درويش
* ملامح الشاعر بريشة القصاص — د. إخلاص فخرى عمارة

الجزء الحادى عشر :

* مشكلة التخلف الحضارى عند المسلمين — أ.د. حامد طاهر
* تصنيف العلوم عند العرب — أ.د. عاطف العراقى
* جهود الشيخ أبو زهرة فى تطوير الدراسات الفقهية — أ.د. محمد أحمد سراج
* اللغة العربية بين المدرسة والجامعة فى دولة الإمارات — د. أحمد طاهر حسنين
* صور الثقافة والتربية فى الأدب العربى القديم — أ.د. أحمد درويش
* التشكيل الفنى للشعر بين الالتزام الاجتماعى والصدق النفسى — د. محمود محمد عيسى
* شعر المناسبات (نظرة منصفة) — د. إخلاص فخرى عمارة

الجزء الثانى عشر :

* المنهج العلمى التجريبى فى الحضارة الإسلامية — أ.د. عمار الطالبى
* الإسلام من وجهة نظر المسيحية — ل. جارديه – ترجمة أ.د. حامد طاهر
* توظيف العلوم الطبيعية فى بناء علم كلام إسلامى — د. رزق الشامى
* العلاقة التاريخية بين الأفغانى وناصر الدين شاه — أ.د. مريم زهيرى
* الشخصية العلمية الموضوعية فى البحث — أ.د. محفوظ عزام
* النقود الإسلامية فى الأندلس — خيمى بروسى – ترجمة أ.د. عبد الله جمال الدين
* نحو الكلام ، لا نحو اللغة — أ.د. أحمد كشك
* تقويم برنامج التعليم الجامعى الأساسى — أ.د. على الشرهان
* منهج شوقى ضيف وآراؤه فى التعليم — أ.د. على الحديدى

الجزء الثالث عشر :

* حق الإنسان فى مستوى لائق من المعيشة بموجب الإسلام — أ.د. محمد شوقي الفنجرى
* ولاية الفقيه ونظام الحكم في الإسلام — د.أمية أبو السعود
* نظرية المعرفة عند الفارابي — أ.د. عبد الفتاح الفاوى
* القاهرة الكبري : دراسة فى جغرافية المدن — أ.د. جمال حمدان
* دليل عملى لطلاب الدراسات العليا — أ.د. حامد طاهر
* التداخل بين النحو وعلم المعانى — أ.د. محمد فتيح
* حاضر الوضع الأدبى فى مصر — أ.د. حمدى السكوت
* تنويع الحكم التصويرى في النقد العربي القديم — أ.د. حسن البنداروى

الجزء الرابع عشر :

* أحكام الشريعة بين الثبات والتغير — د. محمد المنسى
* الإباضية : الطائفة والمذهب — أ.د. عبد الفتاح الفاوى
* دار العلوم : رائعة على مبارك — أ.د. حامد طاهر
* الثقافة فى التليفزيون بين الأصالة والمعاصرة — أ.د. سامية أحمد على
* القيمة اللغوية لخصائص ابن جنى — د. حسام البهنساوى
* إشكالية الفكر والفن — أ.د. صلاح رزق
* الليالى : سيرة حياة وتجربة إنسان — أ.د. ماهر حسن فهمى

* نظريات الإسلاميين فى الكلمة — أ . د . أبو العلا عفيفى
* التمايز بين الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية — أ . د . محمد إبراهيم الفيومى
* ابن باديس وفلسفته فى الإصلاح والتربية — أ . د . عبد الفتاح الفاوى
* نيروزية ابن سينا — د . إبراهيم محمد صقر
* مستقبل الحوار بين العرب وأوروبا — أ . د . حامد طاهر
* اللغة العلمية فى العصر العباسى — أ . د . محمد حسن عبد العزيز
* الأطر الفكرية فى شعر شوقى — أ . د . أبو القاسم أحمد رشوان